PHÂT GIÁO
VÀ CHÍNH TRỊ

Thích Viên Lý

PHÂT GIÁO VÀ CHÍNH TRỊ
Thích Viên Lý

Copyright© 2026
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, without prior written permission from the publisher.

Published by Wisdom Bodhi DN Publishing, 2026
Printed in Los Angeles, USA

ISBN:

Thích viên Lý

PHẬT GIÁO VÀ CHÍNH TRỊ

Bodhi Wisdom
DN Publishing
2026

MỤC LỤC

Lời Giới Thiệu 11
Lời Mở Đầu 17

PHẦN I

NỀN TẢNG TRIẾT HỌC
VÀ CHÍNH TRỊ HỌC PHẬT GIÁO

Chương 1
Tổng Quan Lịch Sử Và Học Thuyết
Chính Trị Đông-Tây, Kim-Cổ 27

Chương 2
Chính Trị Qua Lăng Kính Phật Giáo 55

Chương 3
Tâm Thức Và Quyền Lực
- Ai Đang Vận Hành Xã Hội 109

Chương 4
Giới Hạn Của Các Lý Thuyết Chính Trị 121

Chương 5
Bát Chánh Đạo
Như Căn Bản Của Một Chính Trị Chuyển Hóaa 137

Chương 6
Thập Vương Pháp
Như Chuẩn Mực Tối Cao Của Quyền Lực 153

Chương 7
Ngũ Giới Và Thập Thiện
Như Căn Bản Đạo Đức Của Đời Sống Xã Hội 175

PHẦN II

THIẾT CHẾ VÀ ĐẠO ĐỨC
QUẢN TRỊ XÃ HỘI

Chương 8
Lục Độ Ba La Mật Như Hành Động
Vượt Khỏi Giới Hạn Cá Nhân 201

Chương 9
Quản Trị Công Quyền,
Tư Pháp Và An Ninh Quốc Gia 223

Chương 10
Nhân Quyền, Bình Đẳng Giới
Và Xã Hội Dân Sự 251

PHẦN III

LỊCH SỬ, THÁCH THỨC
VÀ HỆ HÌNH TƯƠNG LAI

Chương 11
Minh Quân Và Điển Hình Trị Quốc
Trong Lịch Sử Thế Giới 279

Chương 12
Tư Tưởng Nhập Thế Và Trục Lịch Sử
Chính Trị Phật Giáo Việt Nam 309

Chương 13
Phật Giáo Và Thách Thức Của Chủ Nghĩa
Cực Đoan Và Bạo Lực Tôn Giáo 353

Chương 14
Sứ Mệnh Tăng Đoàn Trong Thời Đại Mới
- Tăng Đoàn Như Một Mô Hình Xã Hội... 365

Chương 15
Xây Dựng Hệ Chính Trị Trung Đạo
Thế Kỷ XXI - Đối Thoại Liên Tôn... 383

LỜI KẾT
Chính Trị Dưới Ánh Sáng Chánh Pháp... 429

Thư Mục Tham Khảo 433

Sách Cùng Tác Giả Đã Xuất Bản 443

LỜI GIỚI THIỆU

Trong lịch sử tư tưởng nhân loại, rất ít lĩnh vực vừa có sức ảnh hưởng sâu rộng vừa gây nhiều tranh luận như chính trị. Từ thời cổ đại đến hiện đại, các triết gia, học giả và nhà lãnh đạo đã không ngừng tìm kiếm câu trả lời cho những câu hỏi căn bản: Điều gì tạo nên một xã hội tốt đẹp? Điều gì mang lại công lý, hòa bình và hạnh phúc cho con người? Quyền lực nên được tổ chức và giới hạn như thế nào để phục vụ cho lợi ích chung thay vì trở thành nguồn gốc của bất công và khổ đau?

Từ Plato và Aristotle ở Hy Lạp cổ đại, Khổng Tử, Mạnh Tử, Hàn Phi Tử và Lão Tử ở phương Đông, đến Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, Marx, Rawls, Arendt, Foucault, Habermas, Sen, và nhiều nhà tư tưởng khác

trong thời hiện đại, mỗi truyền thống đều đã đóng góp những góc nhìn quan trọng vào cuộc tìm kiếm ấy. Tuy nhiên, dù khác nhau về phương pháp và kết luận, phần lớn các hệ thống tư tưởng chính trị vẫn tập trung trước hết vào những vấn đề như quyền lực, thiết chế, luật pháp, nhà nước, quyền lợi, nghĩa vụ hay sự phân phối các nguồn lực xã hội.

Tác phẩm ***Phật Giáo Và Chính Trị*** của Hòa thượng Thích Viên Lý mở ra một hướng khảo sát khác. Thay vì bắt đầu từ quyền lực, tác giả bắt đầu từ khổ đau. Thay vì đặt câu hỏi xã hội nên được tổ chức như thế nào để vận hành hiệu quả hơn, tác phẩm đặt lại một câu hỏi căn bản hơn: những nhân tố nào đang làm phát sinh khổ đau trong đời sống cá nhân, và tập thể và làm thế nào để những nhân tố ấy được nhận diện, chuyển hóa và vượt qua?

Chính ở điểm xuất phát ấy, công trình này tạo nên một đóng góp độc đáo cho cuộc đối thoại giữa Phật giáo và tư tưởng chính trị. Tác giả không chủ trương xây dựng một mô hình nhà nước Phật giáo, cũng không tìm cách thay thế các hệ thống dân chủ, pháp quyền hay

những thành tựu của tư tưởng chính trị hiện đại. Trái lại, bằng tinh thần đối thoại và học hỏi, tác phẩm tiếp cận các truyền thống tư tưởng Đông - Tây với sự tôn trọng, đồng thời sử dụng những nguyên lý căn bản của Phật giáo như Khổ Đế, Duyên Khởi, Vô Ngã, Vô Thường, Trung Đạo và Bồ-tát đạo để soi sáng những giới hạn và khả năng của các mô hình chính trị hiện hữu.

Một trong những giá trị nổi bật của tác phẩm là khả năng kết hợp giữa chiều sâu triết học và tính thực tiễn. Những vấn đề tưởng như trừu tượng như vô minh, tham ái, chấp thủ, nghiệp hay duyên khởi được trình bày không chỉ như các khái niệm tôn giáo, mà như những động lực đang âm thầm định hình các cá nhân, cộng đồng, thể chế và cả lịch sử nhân loại. Từ đó, chính trị không còn chỉ được nhìn như nghệ thuật tổ chức quyền lực, mà trở thành tiến trình nhận diện và tháo gỡ những nguyên nhân của khổ đau trong đời sống chung.

Tác phẩm đồng thời mở rộng phạm vi khảo cứu từ lý thuyết đến lịch sử. Những hình mẫu như A Dục Vương, Thái tử Shōtoku, vua Trần Nhân Tông, Quốc vương Bhumibol Adulyadej

(Rama IX) và nhiều nhân vật lịch sử khác được đưa vào như những minh họa sinh động cho khả năng kết hợp giữa đạo đức, trí tuệ và trách nhiệm chính trị. Qua đó, người đọc được mời gọi suy ngẫm về một khả năng thường bị bỏ quên trong các cuộc tranh luận hiện đại: rằng sự chuyển hóa nội tâm có thể trở thành một yếu tố quan trọng trong việc chuyển hóa đời sống xã hội.

Đặc biệt, giá trị của công trình này càng trở nên đáng chú ý trong bối cảnh thế kỷ XXI. Nhân loại đang bước vào một thời đại mà công nghệ số, dữ liệu lớn và trí tuệ nhân tạo đang làm thay đổi cách con người nhận thức, tương tác và tổ chức xã hội. Quyền lực ngày càng trở nên tinh vi hơn, không chỉ nằm trong các định chế chính trị truyền thống mà còn hiện diện trong những thuật toán, nền tảng truyền thông và hệ thống thông tin có khả năng ảnh hưởng sâu rộng đến nhận thức tập thể. Trong bối cảnh ấy, những vấn đề về tỉnh thức, trách nhiệm đạo đức, tự chủ nội tâm và lòng từ bi không còn chỉ là những vấn đề cá nhân mà đã trở thành những vấn đề mang ý nghĩa xã hội và chính trị.

Là một nhà lãnh đạo Phật giáo khả kính, một học giả và một hành giả có nhiều kinh nghiệm trong đời sống tôn giáo cũng như hoạt động cộng đồng quốc tế, Hòa thượng Thích Viên Lý đã mang đến cho tác phẩm này một tiếng nói vừa điềm tĩnh vừa sắc bén, vừa thấm đẫm tinh thần Phật học truyền thống vừa đối thoại cởi mở với những vấn đề của thế giới đương đại. Chính sự kết hợp ấy giúp tác phẩm vượt lên khỏi phạm vi của một chuyên khảo Phật học thông thường để trở thành một đóng góp đáng kể cho những cuộc thảo luận rộng lớn hơn về con người, xã hội và tương lai của nền văn minh nhân loại.

Chúng tôi tin rằng ***Phật Giáo Và Chính Trị*** không chỉ là một cuốn sách dành cho Tăng Ni, Phật tử hay những người nghiên cứu Phật học. Đây còn là một công trình có giá trị đối với các học giả, các nhà giáo dục, những người hoạt động xã hội, những nhà hoạch định chính sách và bất kỳ ai đang quan tâm đến việc xây dựng một xã hội công bằng hơn, nhân văn hơn và bền vững hơn.

Trong một thế giới mà quyền lực thường được xem là điểm khởi đầu của chính trị, tác

phẩm này nhắc nhở chúng ta về một khả năng khác: chính trị có thể bắt đầu từ sự thấu hiểu khổ đau của con người. Và khi khổ đau được đặt vào trung tâm của suy tư chính trị, những chân trời mới của trách nhiệm, từ bi và chuyển hóa có thể được mở ra.

Nhà Xuất Bản Bodhi Wisdom trân trọng giới thiệu tác phẩm giá trị này đến quý độc giả.

Nhà Xuất Bản Bodhi Wisdom

Tháng 2 năm 2026

WisdomDN Publishing Inc.

LỜI MỞ ĐẦU

Trong suốt chiều dài lịch sử, con người đã không ngừng tìm kiếm câu trả lời cho một câu hỏi tưởng như đơn giản nhưng vô cùng quan yếu: làm thế nào để chúng ta có thể sống với nhau mà ít làm khổ nhau hơn?

Từ những thành bang Hy Lạp cổ đại đến các quốc gia hiện đại, từ các triều đại phương Đông đến những nền dân chủ đương đại, nhân loại đã xây dựng vô số học thuyết, thiết chế và mô hình chính trị nhằm giải quyết câu hỏi ấy. Những nỗ lực đó đã để lại một di sản tư tưởng đồ sộ và quý giá.

Plato mơ về một nhà nước được dẫn dắt bởi triết gia. Aristotle tìm kiếm một trật tự chính trị hài hòa với bản tính con người. Khổng Tử đặt nền tảng trên đạo đức và nhân nghĩa. Mạnh Tử

đề cao lòng nhân và sự chính đáng của quyền lực. Hàn Phi Tử nhấn mạnh pháp luật và kỷ cương. Lão Tử hướng về sự giản dị và thuận theo tự nhiên. Hobbes, Locke và Rousseau tìm kiếm tính chính đáng của nhà nước qua khế ước xã hội. Marx chú trọng đến những bất công trong cấu trúc kinh tế. Rawls truy tìm công lý. Arendt suy tư về quyền lực và tự do. Foucault khảo sát những hình thức quyền lực vô hình vận hành trong đời sống hiện đại.

Mỗi hệ thống tư tưởng ấy đều mang lại những đóng góp quan trọng. Tuy nhiên, bất chấp những tiến bộ to lớn trong chính trị, luật pháp, khoa học và công nghệ, những vấn đề căn bản của đời sống con người vẫn tiếp tục hiện hữu: chiến tranh, bạo lực, bất công, sợ hãi, chia rẽ và khổ đau.

Tác phẩm này khởi đi từ một suy nghĩ rất giản dị nhưng cũng rất căn bản: có thể phần lớn các cuộc tranh luận chính trị từ trước đến nay đã tập trung quá nhiều vào quyền lực mà chưa đặt đủ sự chú ý vào khổ đau.

Chúng ta thường hỏi: quyền lực nên được tổ chức như thế nào? Nhà nước nên vận hành ra

sao? Luật pháp cần được xây dựng trên những nguyên tắc nào? Các quyền và nghĩa vụ nên được phân phối bằng cách nào?

Đó đều là những câu hỏi thiết yếu. Nhưng bên dưới tất cả những câu hỏi ấy còn có một câu hỏi căn bản hơn: điều gì đang làm phát sinh khổ đau trong đời sống cá nhân và tập thể?

Nếu câu hỏi ấy chưa được nhận diện đầy đủ, thì ngay cả những thiết chế tốt đẹp nhất cũng có thể trở thành nguồn gốc của những hình thức khổ đau mới.

Chính từ điểm khởi đầu ấy, cuốn sách này lựa chọn một hướng đi khác. Thay vì bắt đầu từ quyền lực, nó bắt đầu từ khổ đau. Thay vì xem chính trị trước hết là nghệ thuật tổ chức quyền lực, nó xem chính trị như tiến trình nhận diện và chuyển hóa những nguyên nhân làm phát sinh khổ đau trong đời sống chung.

Nền tảng của cách nhìn này được tìm thấy trong giáo lý của Đức Phật. Trong Phật pháp, *khổ (dukkha)* không chỉ là cảm giác đau đớn hay bất hạnh của một cá nhân. Khổ là một thực tại phổ quát hiện diện trong toàn bộ đời sống hữu hạn và có điều kiện. Khổ không xuất hiện

một cách ngẫu nhiên; nó phát sinh từ những nguyên nhân và điều kiện nhất định. Vì vậy, khổ có thể được nhận diện, thấu hiểu và từng bước chuyển hóa.

Khi nguyên lý ấy được mở rộng từ phạm vi cá nhân sang đời sống xã hội, một chân trời tư duy mới được mở ra. Những hiện tượng như bất công, bạo lực, áp bức, tham nhũng, chiến tranh hay chia rẽ không còn được nhìn như những biến cố riêng lẻ. Chúng trở thành những biểu hiện của các tiến trình tương thuộc phức tạp, được nuôi dưỡng bởi vô minh, tham ái, sợ hãi, chấp thủ và những cấu trúc tập thể được hình thành từ chính những trạng thái tâm thức ấy.

Từ góc nhìn này, quyền lực không còn là điểm xuất phát mà là hệ quả. Thiết chế không còn là lời giải tối hậu mà là những phản ứng trước những căn nguyên nền tảng của đời sống con người. Chính trị vì vậy không chỉ là vấn đề của luật pháp, cơ cấu hay chính quyền; nó còn là vấn đề của nhận thức, đạo đức và sự trưởng thành nội tâm.

Tác phẩm này không nhằm xây dựng một học thuyết chính trị mới theo nghĩa thông

thường. Nó không tìm cách thay thế dân chủ, phủ nhận nhân quyền hay bác bỏ các thành tựu của tư tưởng chính trị hiện đại. Ngược lại, nó tìm cách đặt các truyền thống tư tưởng Đông-Tây vào một cuộc đối thoại rộng mở dưới ánh sáng của *Duyên Khởi, Vô Ngã* và *Trung Đạo*.

Trong cuộc đối thoại ấy, các học thuyết chính trị không được xem như những đối thủ cần bác bỏ mà là những nỗ lực đáng trân trọng của nhân loại trong hành trình đi tìm công lý, trật tự và hạnh phúc. Phật giáo không xuất hiện như một ý thức hệ cạnh tranh mà như một lăng kính giúp soi sáng những chiều kích thường bị bỏ quên trong các phân tích chính trị thuần túy.

Đồng thời, công trình này cũng đặt lý thuyết vào trong lịch sử. Những hình mẫu như A Dục Vương, Thái tử Shōtoku, vua Trần Nhân Tông hay Quốc vương Bhumibol Adulyadej cho thấy rằng đời sống chính trị không chỉ được định hình bởi quyền lực mà còn bởi đạo đức, trí tuệ và sự chuyển hóa của con người.

Ngày nay, khi trí tuệ nhân tạo, dữ liệu lớn và các nền tảng kỹ thuật số đang làm thay đổi cách

con người nhận thức và hành động, vấn đề này càng trở nên cấp thiết hơn. Quyền lực không còn chỉ hiện diện trong nhà nước hay quân đội mà ngày càng vận hành thông qua những thuật toán vô hình có khả năng ảnh hưởng sâu đậm đến nhận thức tập thể. Trong bối cảnh ấy, tỉnh thức không còn chỉ là một phẩm chất tâm linh; nó trở thành một điều kiện cần thiết để bảo vệ tự do, trách nhiệm và phẩm giá con người.

Những ý tưởng đầu tiên của tác phẩm này đã được phác thảo từ gần hai thập niên trước. Trong khoảng thời gian ấy, thế giới đã trải qua nhiều biến động lớn lao: chiến tranh, khủng hoảng kinh tế, sự trỗi dậy của công nghệ số, những thay đổi trong đời sống chính trị toàn cầu và gần đây là sự xuất hiện của trí tuệ nhân tạo như một nhân tố có khả năng tái định hình xã hội loài người.

Những biến chuyển ấy không làm thay đổi luận đề trung tâm của tác phẩm mà trái lại càng củng cố thêm cho sự xác tín rằng: bên dưới những thay đổi của lịch sử và những biến động của quyền lực, câu hỏi về khổ đau của con người vẫn luôn là câu hỏi căn bản nhất.

Nếu lịch sử tư tưởng chính trị có thể được xem là cuộc tìm kiếm kéo dài hàng nghìn năm về công lý và trật tự xã hội, thì cuốn sách này đề xuất rằng cuộc tìm kiếm ấy cần được mở rộng thêm một chiều kích khác: chiều kích của sự chuyển hóa nội tâm.

Bởi lẽ những thể chế tốt đẹp nhất vẫn có thể bị tha hóa khi được vận hành bởi tham lam, sân hận và si mê. Ngược lại, ngay cả những điều kiện chưa hoàn hảo vẫn có thể trở thành môi trường cho hòa hợp và hạnh phúc khi con người biết nuôi dưỡng trí tuệ, từ bi và trách nhiệm.

Phật giáo, trong bối cảnh này, không đứng ngoài chính trị và cũng không tìm cách thống trị chính trị. Phật giáo hiện diện như một tấm gương soi, giúp chính trị nhìn rõ chính mình, nhận ra những giới hạn của mình và mở ra những khả năng vượt qua chính những giới hạn ấy.

Nếu có một luận đề xuyên suốt toàn bộ tác phẩm này, thì đó chính là: Một xã hội không trở nên tốt đẹp hơn chỉ vì quyền lực được tổ chức hiệu quả hơn. Một xã hội trở nên tốt đẹp hơn khi những con người đang vận hành quyền lực biết chuyển hóa tâm thức của chính mình từ vô

minh sang trí tuệ, từ hận thù sang từ bi, từ vị kỷ sang tinh thần vô ngã vị tha và trách nhiệm đối với hạnh phúc chung của nhân loại.

Chính nơi ấy, con đường của chính trị và con đường của giác ngộ không còn là hai đường thẳng song song, mà gặp nhau trong một khát vọng chung: làm vơi bớt khổ đau cho cuộc đời.

Ngày mùng hai Xuân Bính Ngọ

Thích Viên Lý

PHẦN I
NỀN TẢNG TRIẾT HỌC VÀ CHÍNH TRỊ HỌC PHẬT GIÁO

CHƯƠNG 1

TỔNG QUAN LỊCH SỬ VÀ HỌC THUYẾT CHÍNH TRỊ ĐÔNG-TÂY, KIM-CỔ

1. Chính trị và hành trình tìm kiếm trật tự xã hội

Lịch sử chính trị của nhân loại không bắt đầu từ những triều đại huy hoàng, những bản hiến pháp nổi tiếng hay những học thuyết đồ sộ được lưu truyền qua nhiều thế kỷ. Nó bắt đầu từ một câu hỏi giản dị nhưng mang tính sinh tử: làm thế nào để con người có thể sống cùng nhau mà không hủy diệt lẫn nhau?

Ngay từ khi những cộng đồng đầu tiên xuất hiện bên các dòng sông lớn của Ai Cập, Lưỡng Hà, Ấn Độ và Trung Hoa cổ đại, con người đã phải đối diện với những vấn đề mà cho đến hôm nay vẫn chưa hoàn toàn biến mất. Ai sẽ lãnh

đạo cộng đồng? Quyền lực được hình thành từ đâu? Làm thế nào để phân phối tài nguyên một cách hợp lý? Ai có quyền quyết định những vấn đề chung? Khi xung đột xảy ra, ai sẽ đứng ra giải quyết? Và quan trọng hơn cả, làm thế nào để duy trì trật tự mà không đánh mất phẩm giá của con người?

Những câu hỏi ấy không phải là sản phẩm của triết học. Chúng xuất hiện trước cả triết học. Chúng sinh ra từ nhu cầu sinh tồn của các cộng đồng người đầu tiên. Khi số lượng thành viên tăng lên, khi quyền lợi bắt đầu va chạm và khi những hình thức hợp tác trở nên phức tạp hơn, con người buộc phải tìm kiếm những nguyên tắc giúp đời sống chung có thể tiếp tục tồn tại. Chính từ nhu cầu ấy mà chính trị từng bước hình thành.

Bởi vậy, xét theo nghĩa rộng nhất, chính trị không đơn thuần là hoạt động tranh giành quyền lực hay nghệ thuật cai trị. Trước khi trở thành vấn đề của nhà nước, chính trị là vấn đề của sự chung sống. Trước khi xuất hiện các thể chế, các bộ luật hay các thiết chế quyền lực, chính trị đã tồn tại dưới hình thức của những

nỗ lực nhằm điều hòa các mối liên hệ giữa con người với con người. Nó phản ánh một nghịch lý sâu sắc của thân phận nhân loại: con người không thể sống mà không cần đến nhau, nhưng cũng thường xuyên tạo ra xung đột với nhau ngay trong tiến trình sống chung ấy.

Từ góc nhìn này, lịch sử chính trị không chỉ là lịch sử của các triều đại, các cuộc cách mạng hay các cuộc chuyển giao quyền lực. Đó còn là lịch sử của một hành trình dài đi tìm trật tự cho đời sống cộng đồng. Đằng sau mỗi thể chế, mỗi học thuyết và mỗi cuộc cải cách đều thấp thoáng cùng một khát vọng: xây dựng một xã hội ổn định hơn, công bằng hơn và bền vững hơn.

Tuy nhiên, con đường ấy chưa bao giờ bằng phẳng. Hầu như mọi nền văn minh lớn đều từng trải qua những thời kỳ khủng hoảng sâu sắc. Chiến tranh, đói nghèo, bạo lực, tranh chấp quyền lực, bất bình đẳng và sự suy thoái đạo đức đã nhiều lần đẩy các xã hội đến bờ vực của đổ vỡ. Chính trong những thời điểm ấy, các tư tưởng chính trị lớn thường xuất hiện như những nỗ lực nhằm lý giải nguyên nhân của bất ổn và đề xuất những giải pháp cho tương lai.

Mỗi thời đại lại đặt ra những câu hỏi riêng và mỗi nhà tư tưởng lại đưa ra những câu trả lời khác nhau. Đối với người Hy Lạp cổ đại, vấn đề trọng tâm là làm thế nào để xây dựng một cộng đồng chính trị công bằng và ổn định. Đối với các nhà tư tưởng Ấn Độ cổ đại và Trung Hoa thời Xuân Thu – Chiến Quốc, câu hỏi lớn là làm thế nào để chấm dứt chiến tranh và tái lập trật tự xã hội. Đối với các nhà tư tưởng châu Âu thời cận đại, thách thức lại nằm ở việc giới hạn quyền lực của nhà nước và bảo vệ quyền tự do của cá nhân. Đối với các nhà tư tưởng hiện đại, các vấn đề như công bằng xã hội, dân chủ, quyền con người và quản trị toàn cầu đang trở thành những chủ đề trung tâm.

Sự khác biệt về hoàn cảnh lịch sử dẫn đến sự khác biệt trong cách tiếp cận. Có học thuyết đặt niềm tin vào đức hạnh của người lãnh đạo. Có học thuyết đặt niềm tin vào pháp luật. Có học thuyết nhấn mạnh vào tự do cá nhân. Có học thuyết đề cao trật tự xã hội. Có học thuyết hướng đến bình đẳng. Có học thuyết tập trung vào hiệu quả quản trị.

Nhưng nếu quan sát toàn bộ tiến trình ấy từ một khoảng cách đủ rộng, có thể nhận ra rằng,

các học thuyết chính trị lớn của nhân loại đều đang tham gia vào cùng một cuộc đối thoại. Đó là cuộc đối thoại về cách thức tổ chức đời sống cộng đồng sao cho con người có thể sống với nhau trong hòa bình, ổn định và phát triển.

Chính từ cuộc đối thoại kéo dài hàng nghìn năm ấy mà các truyền thống tư tưởng chính trị Đông-Tây lần lượt hình thành. Mỗi truyền thống đều mang theo những giả định riêng về con người, xã hội, quyền lực và trật tự. Mỗi truyền thống cũng phản ánh những kinh nghiệm lịch sử đặc thù của nền văn minh đã sản sinh ra nó.

Hiểu được những truyền thống ấy không chỉ giúp chúng ta hiểu lịch sử chính trị của nhân loại, mà còn giúp hiểu rõ hơn những nền tảng tư tưởng đang tiếp tục định hình thế giới ngày nay.

2. Hành Trình Tư Tưởng Chính Trị Tây Phương: Từ Trật Tự Đến Tự Do

Lịch sử tư tưởng chính trị Tây phương có thể được đọc như một cuộc đối thoại kéo dài hơn hai thiên niên kỷ xoay quanh một câu hỏi căn bản: điều gì tạo nên một cộng đồng chính trị tốt đẹp?

Mỗi thời đại trả lời câu hỏi ấy theo cách riêng của mình. Đằng sau mỗi học thuyết là một bối cảnh lịch sử, một cuộc khủng hoảng và một nỗ lực tìm kiếm trật tự mới. Chính vì thế, lịch sử tư tưởng chính trị không đơn thuần là lịch sử của các ý tưởng, mà còn là lịch sử của những phản ứng trước các biến động lớn của xã hội.

Trong thế giới Hy Lạp cổ đại, chính trị không được xem như một kỹ thuật quản trị đơn thuần. Nó là một phần của triết học, gắn liền với câu hỏi về chân lý, công lý và đời sống tốt đẹp. Chính trong bối cảnh ấy, Plato (427-347 TTL) đã xây dựng một trong những công trình chính trị có ảnh hưởng sâu rộng nhất lịch sử nhân loại.

Kinh nghiệm có tính quyết định đối với Plato là việc người thầy của ông, Socrates, bị kết án tử hình bởi chính nền dân chủ Athens. Biến cố ấy đã khiến ông nghi ngờ khả năng phán đoán của số đông khi thiếu tri thức và đạo đức. Trong tác phẩm *Cộng Hòa* (Republic), Plato đặt câu hỏi: ai là người xứng đáng cai trị xã hội? Câu trả lời của ông không nằm ở sức mạnh quân sự, tài sản hay dòng dõi quý tộc, mà ở tri thức. Ông đề xuất mô hình ***"triết vương"*** (philosopher-

king), người cai trị được dẫn dắt bởi chân lý thay vì dục vọng cá nhân.[1]

Dù mô hình ấy mang tính lý tưởng và khó khả thi trong thực tế, Plato đã để lại một di sản lâu dài: quyền lực cần được hướng dẫn bởi tri thức và đạo đức chứ không chỉ bởi sức mạnh.

Aristotle (384-322 TTL), học trò của Plato, tiếp tục cuộc tìm kiếm ấy nhưng với tinh thần thực tiễn hơn. Nếu Plato bắt đầu từ nhà nước lý tưởng thì Aristotle bắt đầu từ việc khảo sát các chính thể đang tồn tại. Trong tác phẩm *Chính Trị Học* (Politics), ông cho rằng con người là "động vật chính trị" (zoon politikon), nghĩa là chỉ có thể phát triển đầy đủ trong đời sống cộng đồng. Mục tiêu tối hậu của chính trị, theo Aristotle, không phải là quyền lực mà là eudaimonia – đời sống tốt đẹp, hạnh phúc và thịnh vượng của công dân.[2]

Sau thời Hy Lạp và La Mã cổ đại, tư tưởng chính trị Tây phương bước vào thời kỳ chịu ảnh

---

1 Plato, *The Republic*, Books V–VII, trans. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1968), 151–223.

2 Aristotle, *Politics*, trans. Carnes Lord, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2013), Book III, 1274b–1288a.

hưởng sâu sắc của Kitô giáo. Quyền lực thường được lý giải trong tương quan với ý chí của Thượng đế và trật tự tôn giáo. Tuy nhiên, bước sang thời kỳ Phục Hưng, một sự chuyển hướng căn bản đã xuất hiện.

Niccolò Machiavelli (1469-1527) là người đầu tiên tách chính trị khỏi thần học và đạo đức truyền thống để khảo sát nó như một thực tại độc lập. Trong *Quân Vương* (The Prince), ông không hỏi nhà cai trị nên lý tưởng như thế nào, mà hỏi họ phải làm gì để duy trì quyền lực và bảo vệ quốc gia trong một thế giới đầy bất ổn.[3]

Nếu Plato đại diện cho lý tưởng chính trị thì Machiavelli đại diện cho chủ nghĩa hiện thực chính trị. Ông buộc nhân loại phải đối diện với một thực tế khó chịu: quyền lực không phải lúc nào cũng vận hành theo những nguyên tắc đạo đức mà con người mong muốn.

Thế kỷ XVII đã chứng kiến các cuộc nội chiến và xung đột tôn giáo dữ dội tại châu Âu. Chính trong bối cảnh ấy, Thomas Hobbes

---

3 Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. Harvey C. Mansfield, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1998), chaps. 15–18.

(1588-1679) đã xây dựng học thuyết nhà nước hiện đại trong *Leviathan*. Hobbes mô tả trạng thái tự nhiên của con người như một tình trạng bất an thường trực, nơi đời sống trở nên *"cô độc, nghèo khổ, bẩn thỉu, tàn bạo và ngắn ngủi"*.[4] Theo ông, để thoát khỏi vòng xoáy ấy, con người phải trao quyền lực cho một chính quyền đủ mạnh để duy trì trật tự.

John Locke (1632-1704) lại nhìn thấy một nguy cơ khác. Ông lo ngại rằng quyền lực quá lớn của nhà nước có thể trở thành mối đe dọa đối với tự do cá nhân. Locke khẳng định rằng, con người sở hữu những quyền tự nhiên bất khả xâm phạm, bao gồm quyền sống, quyền tự do và quyền sở hữu. Chính quyền chỉ hợp pháp khi bảo vệ những quyền ấy.[5]

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tiếp tục phát triển lý thuyết ***khế ước xã hội*** nhưng đặt trọng tâm vào tính chính danh của quyền

---

4 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), chap. 13.

5 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), Second Treatise, §§4–15.

lực tập thể. Khái niệm ***"ý chí chung"*** (general will) của ông trở thành một trong những nền tảng quan trọng của tư tưởng dân chủ hiện đại.[6]

Bước sang thế kỷ XIX, Karl Marx (1818-1883) đã đưa cuộc thảo luận sang một hướng khác. Ông không tập trung vào hiến pháp hay thiết chế chính trị mà khảo sát các cấu trúc kinh tế đang vận hành bên dưới đời sống xã hội. Theo Marx, nhiều hình thức bất công bắt nguồn từ liên hệ sản xuất và sở hữu hơn là từ ý chí cá nhân.[7]

Sang thế kỷ XX, chính trị học tiếp tục mở rộng phạm vi nghiên cứu. John Rawls tìm kiếm nền tảng của công bằng xã hội thông qua *"bức màn vô minh"* (veil of ignorance).[8] Hannah

---

6 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, trans. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Book I, chap. 6.

7 Karl Marx and Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, 2nd ed. (New York: W.W. Norton, 1978), 469–500.
Karl Marx, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy," in *The Marx-Engels Reader*, 4.

8 John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 52–65.

Arendt phân biệt quyền lực với bạo lực và nhấn mạnh vai trò của không gian công cộng trong đời sống dân chủ.[9] Michel Foucault cho thấy quyền lực không chỉ nằm trong nhà nước mà còn lan tỏa qua các thiết chế xã hội, các hệ thống tri thức và diễn ngôn.[10] Samuel Huntington lại đặt vấn đề về những xung đột văn hóa và văn minh trong thế giới hậu Chiến tranh Lạnh.[11]

3. Hành trình tư tưởng chính trị Đông phương: từ hòa hợp đến đạo trị quốc

Nếu truyền thống chính trị Tây phương thường khởi đi từ câu hỏi về quyền lực, luật pháp và tính chính danh của nhà nước, thì phần lớn các truyền thống chính trị Đông phương lại bắt đầu từ một vấn đề khác: làm thế nào để duy trì sự hài hòa giữa con người với con người, giữa cá nhân với cộng đồng và giữa xã hội với trật tự rộng lớn của vũ trụ.

---

9 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 7–21.

10 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), 170–194.

11 Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), 1–17.

Điều này không có nghĩa là Đông phương không quan tâm đến quyền lực. Ngược lại, quyền lực luôn hiện diện trong mọi tư tưởng trị quốc. Tuy nhiên, quyền lực thường được đặt trong tương quan với đạo đức, trách nhiệm và sự quân bình hơn là được xem như một thực thể độc lập cần được tối đa hóa. Chính từ đặc điểm ấy mà lịch sử tư tưởng chính trị Đông phương đã phát triển theo một hướng đi khác biệt.

Trong bối cảnh Trung Hoa thời Xuân Thu, khi các thiết chế truyền thống suy yếu, chiến tranh giữa các chư hầu diễn ra liên miên và trật tự xã hội đứng trước nguy cơ tan rã, Khổng Tử (551-479 TTL) đã xuất hiện như một nhà tư tưởng đi tìm nền tảng đạo đức cho việc trị quốc.

Khổng Tử không bắt đầu bằng quân đội, luật pháp hay hình phạt. Ông bắt đầu bằng con người. Theo ông, sự hỗn loạn của xã hội trước hết là do hệ quả của sự suy thoái đạo đức. Khi người đứng đầu đánh mất phẩm hạnh, gia đình mất nền tảng luân lý thì các mối liên hệ xã hội dần đổ vỡ. Vì vậy, giải pháp mà ông đề xuất là ***Nhân trị*** (仁治) và ***Đức trị*** (德治): dùng đạo đức để cảm hóa thay vì chỉ dựa vào cưỡng chế.[12]

---

12 Confucius, *The Analects*, trans. Edward Slingerland

Tư tưởng ấy được Mạnh Tử (372-289 TTL) tiếp tục phát triển lên một tầm cao mới. Nếu Khổng Tử nhấn mạnh vai trò của đức hạnh thì Mạnh Tử đặt trọng tâm vào giá trị của con người. Ông cho rằng mỗi người đều sở hữu những mầm mống thiện hảo bẩm sinh và chính quyền chỉ có tính chính danh khi phục vụ đời sống của nhân dân. Tuyên bố nổi tiếng: "*Dân vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh*" của ông đã trở thành một trong những phát biểu có ảnh hưởng sâu rộng nhất trong lịch sử tư tưởng chính trị Á Đông.[13]

Tuy nhiên, không phải mọi nhà tư tưởng Đông phương đều tin rằng chỉ có đạo đức là đủ để duy trì trật tự. Trong thời Chiến Quốc đầy biến động, Hàn Phi Tử (khoảng 280-233 TTL) đã quan sát và thấy rằng, thiện chí và đạo đức, dù cần thiết, vẫn chưa đủ sức ngăn chặn sự hỗn loạn. Ông cho rằng con người chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của tư lợi và vì thế cần có những cơ chế rõ ràng để điều chỉnh hành vi. Từ đó, Pháp gia hình thành với ba trụ cột nổi tiếng: ***pháp*** (法), ***thế*** (勢) và ***thuật*** (術). Pháp là luật lệ.

(Indianapolis: Hackett Publishing, 2003), Book 12.

13 Mencius, *Mencius*, trans. D.C. Lau (London: Penguin Classics, 2004), Book IA.

Thế là quyền uy. Thuật là nghệ thuật quản trị.[14]

Nếu Khổng Tử đại diện cho đạo đức và Hàn Phi đại diện cho kỷ cương, thì Lão Tử lại đưa ra một cách nhìn hoàn toàn khác. Trong *Đạo Đức Kinh*, ông cảnh báo về mối nguy cơ của việc can thiệp quá mức vào đời sống tự nhiên. Theo Lão Tử, càng nhiều cưỡng chế, xã hội càng dễ phát sinh phản kháng; càng nhiều tham vọng kiểm soát, con người càng xa rời sự quân bình vốn có của tự nhiên.[15]

Kautilya (thế kỷ IV TTL), tác giả bộ *Arthashastra* đã xây dựng một trong những học thuyết quản trị nhà nước thực tiễn nhất của thế giới cổ đại. Ông khảo sát tỉ mỉ các vấn đề liên quan đến tài chính, quân sự, ngoại giao, tình báo và hành chính.[16]

---

14 Han Feizi, *Han Feizi: Basic Writings*, trans. Burton Watson (New York: Columbia University Press, 2003), 15–38.

15 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, trans. D.C. Lau (London: Penguin Classics, 1963), chaps. 57–60.

16 Kautilya, *The Arthashastra*, trans. L.N. Rangarajan (New Delhi: Penguin Books India, 1992), Book I.

Sau cuộc chiến Kalinga đẫm máu (khoảng năm 261 TTL), A Dục Vương (Ashoka) đã trải qua một sự chuyển hóa sâu sắc. Từ đó, ông lựa chọn con đường Dhammavijaya – chinh phục bằng Chánh pháp thay vì bằng gươm giáo.[17] Điều đặc biệt ở A Dục Vương không phải là ông từ bỏ quyền lực, mà là thay đổi cách sử dụng quyền lực. Sau Kalinga, quyền lực không còn được xem như công cụ để mở rộng lãnh thổ, mà trở thành phương tiện. để phục vụ phúc lợi xã hội và đạo đức cộng đồng. Chính vì thế, A Dục Vương thường được xem là hình mẫu tiêu biểu nhất của lý tưởng Pháp vương trong lịch sử Phật giáo. Trong các chiếu dụ khắc trên đá và cột đá, A Dục Vương nhấn mạnh lòng khoan dung, trách nhiệm đạo đức, phúc lợi xã hội, chăm sóc y tế và sự tôn trọng giữa các truyền thống tôn giáo khác nhau. Lần đầu tiên trong lịch sử, một đế quốc rộng lớn được định hướng bởi lý tưởng bất bạo động và trách nhiệm đạo đức ở quy mô nhà nước.

---

17 Romila Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, 3rd ed. (New Delhi: Oxford University Press, 2012), 1–30.

Tại Việt Nam, vua Trần Nhân Tông (1258-1308) là một trong những biểu tượng đặc thù nhất của lịch sử chính trị Á Đông. Ngài vừa là vị hoàng đế lãnh đạo Đại Việt vượt qua các cuộc xâm lược của đế quốc Nguyên Mông, vừa là người từ bỏ ngai vàng để trở thành một hành giả và nhà tư tưởng Phật giáo.[18] Ở Trần Nhân Tông, quyền lực không phải là đích đến cuối cùng mà là trách nhiệm cần được hoàn thành trước khi bước vào hành trình giác ngộ. Tư tưởng ***"Cư trần lạc đạo"*** của ngài cho thấy một khả năng hiếm có: sống giữa đời mà không bị đời chi phối, sử dụng quyền lực mà không trở thành nô lệ của quyền lực.

Vài thế kỷ sau, Nguyễn Trãi (1380-1442) tiếp tục phát triển truyền thống ấy theo một hướng khác. Trong *Bình Ngô Đại Cáo* và nhiều tác phẩm chính trị khác, ông đặt "nhân nghĩa" làm nền tảng cho việc trị quốc.[19] Đối với Nguyễn Trãi, sức mạnh quân sự chỉ có ý nghĩa khi phục

---

18 Keith Weller Taylor, *A History of the Vietnamese* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 1–25.

19 Nguyễn Trãi, *Bình Ngô Đại Cáo*, trong *Nguyễn Trãi Toàn Tập* (Hà Nội: Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội, 1976), 76–90.

vụ cho sự an ổn của nhân dân. Chính quyền chỉ thực sự chính đáng khi bảo vệ được cuộc sống của người dân và tạo điều kiện để họ được sống trong hòa bình, phẩm giá và công bằng.

Nhìn lại toàn bộ hành trình tư tưởng Đông phương, có thể thấy những khác biệt rất lớn giữa Khổng Tử, Mạnh Tử, Hàn Phi Tử, Lão Tử, Kautilya, A Dục Vương, Trần Nhân Tông và Nguyễn Trãi v.v… Tuy nhiên, bên dưới những khác biệt ấy vẫn tồn tại một điểm gặp gỡ sâu xa: chính trị không chỉ là vấn đề quyền lực, mà còn là vấn đề đạo lý, trách nhiệm và phẩm chất của con người sử dụng quyền lực.

4. Những thành tựu lớn của chính trị học hiện đại

Lịch sử tư tưởng chính trị không chỉ là lịch sử của những cuộc tranh luận. Nó còn là lịch sử của những thành tựu cụ thể đã góp phần làm thay đổi điều kiện sống của hàng tỷ con người.

Một trong những thành tựu quan trọng nhất là sự phát triển của ***nguyên tắc pháp quyền*** (rule of law).[20] Trong các xã hội truyền thống,

20 A.V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 10th ed. (London: Macmillan, 1959), 183–205.

quyền lực thường gắn với ý chí cá nhân của nhà vua hoặc tầng lớp cai trị. Sự hình thành của nhà nước pháp quyền đánh dấu một bước ngoặt quan trọng: pháp luật được đặt lên trên ý chí cá nhân và mọi chủ thể, kể cả người cầm quyền, đều phải chịu sự điều chỉnh của luật pháp. Song song với pháp quyền là sự phát triển của tư tưởng nhân quyền.[21]

Trong nhiều thế kỷ, nhân loại đã phải sống dưới những hình thức quyền lực gần như tuyệt đối. Quyền sinh sát thường tập trung vào tay một cá nhân hoặc một nhóm nhỏ. Chiến tranh diễn ra liên miên. Luật pháp nhiều khi chỉ phục vụ quyền lợi của tầng lớp thống trị. Quyền của phụ nữ, trẻ em, người nghèo và các nhóm yếu thế hầu như không được bảo vệ.

Dù nguyên tắc ấy chưa bao giờ được thực hiện hoàn hảo, nó vẫn là một trong những cơ chế hữu hiệu nhất mà nhân loại từng xây dựng nhằm hạn chế tính tùy tiện của quyền lực.

Chính trong bối cảnh ấy, những tư tưởng và thiết chế chính trị hiện đại dần hình thành như

---

21 United Nations General Assembly, *Universal Declaration of Human Rights*, Resolution 217 A (III), adopted December 10, 1948, arts. 1–21.

những nỗ lực nhằm hạn chế sự lạm dụng quyền lực và mở rộng không gian tự do cho con người.

Tuyên ngôn Quốc tế Nhân quyền năm 1948 đánh dấu một bước tiến quan trọng trong nhận thức của nhân loại về phẩm giá con người. Từ đó, các quyền như *quyền sống, quyền tự do tín ngưỡng, quyền tự do ngôn luận, quyền học tập* và nhiều quyền căn bản khác dần được công nhận rộng rãi hơn trên phạm vi toàn cầu.

Một thành tựu lớn khác là sự phát triển của các thiết chế dân chủ. Trong phần lớn lịch sử, đại đa số người dân không có cơ hội tham gia vào quá trình quyết định những vấn đề chung của xã hội. Sự mở rộng quyền bầu cử và sự hình thành các cơ chế đại diện đã tạo điều kiện để ngày càng nhiều người có tiếng nói trong đời sống chính trị.[22]

Dân chủ không loại bỏ hoàn toàn sai lầm hay bất công. Tuy nhiên, nó tạo ra khả năng điều chỉnh hòa bình thông qua đối thoại, bầu cử và các cơ chế kiểm soát quyền lực thay vì chỉ thông qua bạo lực hoặc nổi dậy.

---

22 Robert A. Dahl, *On Democracy*, 2nd ed. (New Haven: Yale University Press, 2015), 37–58.

Liên quan mật thiết đến dân chủ là nguyên tắc *phân quyền và kiểm soát quyền lực* (*checks and balances*). Nhiều nhà tư tưởng nhận ra rằng ngay cả những người có thiện chí cũng có thể bị tha hóa khi nắm giữ quyền lực quá lâu hoặc quá lớn. Vì vậy, việc phân chia quyền lực giữa các cơ quan khác nhau trở thành một trong những cơ chế quan trọng nhằm ngăn ngừa sự lạm quyền.[23]

Trong lĩnh vực kinh tế và xã hội, nhiều quốc gia hiện đại đã xây dựng các hệ thống an sinh nhằm giảm bớt những bất ổn do nghèo đói, bệnh tật và thất nghiệp gây ra. Giáo dục công lập, chăm sóc y tế, bảo hiểm xã hội và các chương trình hỗ trợ người yếu thế phản ánh một nhận thức ngày càng rõ ràng rằng, sự phát triển bền vững không thể chỉ dựa trên tăng trưởng kinh tế mà còn phải quan tâm đến chất lượng cuộc sống của con người.[24]

---

23 Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Anne M. Cohler, Basia C. Miller, and Harold S. Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), Book XI, chap. 6.

24 Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1999), 3–34.

Bên cạnh đó, thế kỷ XX và XXI còn chứng kiến sự phát triển của các tổ chức quốc tế và các cơ chế hợp tác toàn cầu. Sự ra đời của Liên Hiệp Quốc, Tòa án Công lý Quốc tế, Tổ chức Y tế Thế giới cùng nhiều định chế đa phương khác đã phản ánh nỗ lực của nhân loại trong việc giải quyết những vấn đề vượt khỏi phạm vi của từng quốc gia riêng lẻ.[25]

Dù còn nhiều hạn chế, các thiết chế ấy cho thấy một nhận thức ngày càng sâu sắc rằng, những thách thức lớn của thời đại không thể được giải quyết chỉ bằng tư duy cục bộ hay lợi ích ngắn hạn.

Tất cả những điều ấy cho thấy chính trị học hiện đại không phải là một thất bại. Ngược lại, nó đã đóng góp rất lớn vào tiến trình văn minh hóa của nhân loại. Tuy nhiên, chính tại thời điểm mà nhân loại đạt được nhiều thành tựu nhất, những nghịch lý mới cũng bắt đầu xuất hiện.

Càng nhiều tiến bộ, càng xuất hiện những vấn đề mà các thế hệ trước chưa từng phải đối diện. Càng nhiều quyền lực được kiểm soát,

---

25 Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers* (New York: Random House, 1987), xv–xxiii.

càng xuất hiện những hình thức quyền lực mới khó nhận diện hơn. Càng nhiều tự do, càng xuất hiện những thách thức mới đối với sự gắn kết xã hội. Chính từ những nghịch lý ấy mà các câu hỏi mới của thế kỷ XXI bắt đầu được đặt ra.

Nhìn từ góc độ lịch sử, những thành tựu này không nên bị xem nhẹ. Nếu so với nhiều thời kỳ trước đây, tuổi thọ trung bình của con người đã tăng lên đáng kể. Tỷ lệ nghèo đói cực độ giảm mạnh tại nhiều khu vực trên thế giới. Quyền của phụ nữ và các nhóm yếu thế được bảo vệ tốt hơn. Các cuộc chiến tranh giữa những cường quốc lớn cũng giảm đáng kể so với nhiều thế kỷ trước.[26]

5. Những nghịch lý chưa có lời giải

Mỗi thời đại đều mang theo những khát vọng riêng. Thế kỷ XVIII đặt niềm tin vào tự do. Thế kỷ XIX đặt niềm tin vào tiến bộ. Thế kỷ XX đặt niềm tin vào khoa học, phát triển kinh tế và các thiết chế quốc tế.

Bước sang thế kỷ XXI, nhân loại sở hữu nhiều tri thức hơn bất kỳ thời đại nào trước đó. Chúng ta có khả năng liên lạc tức thời với hầu như mọi

---

26 Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (New York: Viking, 2011), 31–56.

nơi trên hành tinh. Những tiến bộ về khoa học, y học, công nghệ và quản trị đã làm thay đổi sâu sắc điều kiện sống của hàng tỷ con người.

Thế nhưng, chính trong thời đại của những thành tựu ấy, nhiều nghịch lý mới lại xuất hiện. Con người có nhiều thông tin hơn nhưng không nhất thiết có nhiều hiểu biết hơn. Các xã hội có nhiều quyền tự do hơn nhưng không phải lúc nào cũng có nhiều đồng thuận hơn. Công nghệ kết nối hàng tỷ người nhưng đồng thời cũng tạo ra những hình thức chia rẽ và cô lập mới. Kinh tế toàn cầu phát triển mạnh mẽ nhưng khoảng cách giàu nghèo tại nhiều nơi vẫn tiếp tục gia tăng. Các hệ thống giáo dục mở rộng chưa từng có nhưng những phong trào cực đoan và các hình thức thao túng nhận thức vẫn có thể lan rộng với tốc độ đáng kinh ngạc.

Trong phần lớn lịch sử, quyền lực thường gắn với nhà nước, quân đội, tôn giáo hoặc các định chế kinh tế lớn. Trong nhiều nền dân chủ hiện đại, tình trạng phân cực chính trị ngày càng sâu sắc. Ngày nay, quyền lực còn hiện diện trong các thuật toán, các nền tảng truyền thông và những hệ thống dữ liệu khổng lồ có khả năng ảnh hưởng đến nhận thức, hành vi và lựa chọn

của hàng triệu người.[27] Nhiều quyết định quan trọng của đời sống xã hội không còn được định hình hoàn toàn bởi các cuộc tranh luận chính trị truyền thống, mà ngày càng chịu tác động bởi những dòng thông tin được chọn lọc, sắp xếp và phân phối bởi các hệ thống kỹ thuật số.

Những cuộc tranh luận công cộng vốn được kỳ vọng sẽ dẫn đến hiểu biết và đồng thuận đôi khi lại trở thành nguồn gốc của chia rẽ. Các nhóm xã hội ngày càng có xu hướng khép mình trong những không gian thông tin riêng biệt, nơi những quan điểm tương đồng được lặp lại liên tục và những ý kiến khác biệt bị loại bỏ hoặc xem như mối đe dọa. Cùng lúc đó, sự phát triển của công nghệ số đã tạo ra một hình thức quyền lực mới.

Bên cạnh đó là những thách thức mang tính toàn cầu mà các lý thuyết chính trị cổ điển khó có thể hình dung đầy đủ. Biến đổi khí hậu không dừng lại ở biên giới quốc gia. Ô nhiễm môi trường không phân biệt chế độ chính trị. Dịch bệnh có thể lan rộng trên phạm vi toàn

---

27 Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (New York: PublicAffairs, 2019), 8–24.

cầu chỉ trong thời gian rất ngắn. Khủng hoảng di cư, an ninh mạng và chiến tranh thông tin đều vượt khỏi khuôn khổ của nhiều mô hình quản trị truyền thống.

Đặc biệt, hình thức *chiến tranh lai* (*hybrid warfare*) đang làm mờ nhạt ranh giới giữa chiến tranh và hòa bình, giữa đối nội và đối ngoại, giữa thông tin và tuyên truyền. Những công cụ như tấn công mạng, thao túng dư luận, áp lực kinh tế và chiến tranh thông tin cho thấy quyền lực trong thế kỷ XXI không còn vận hành theo những khuôn mẫu quen thuộc của các thời đại trước.

Những hiện tượng ấy không phủ nhận giá trị của chính trị học hiện đại. Tuy nhiên, chúng cũng nhắc nhở rằng mỗi thời đại đều đặt ra những câu hỏi mới vượt khỏi những câu trả lời cũ. Những học thuyết từng giải quyết thành công các vấn đề của thế kỷ trước chưa chắc đã đủ để giải quyết các thách thức của thế kỷ hiện tại. Những thiết chế từng tạo nên sự ổn định trong một hoàn cảnh lịch sử có thể cần được điều chỉnh khi hoàn cảnh thay đổi. Và, những thành tựu lớn nhất của một thời đại đôi khi cũng

trở thành nguồn gốc của những vấn đề mới cho thời đại kế tiếp.

Chính vì thế, hành trình tìm kiếm một đời sống cộng đồng công bằng, ổn định và bền vững vẫn chưa kết thúc. Nó tiếp tục đặt ra những câu hỏi mới cho các nhà chính trị, các nhà triết học, các học giả và mọi người đang quan tâm đến tương lai của xã hội loài người.

Hướng đi của cuốn sách

Nhìn lại toàn bộ lịch sử tư tưởng chính trị Đông và Tây, có thể thấy nhân loại đã không ngừng tìm kiếm những phương thức tổ chức đời sống cộng đồng ngày càng ổn định, công bằng và hiệu quả hơn.

Từ Plato và Aristotle ở Hy Lạp cổ đại, Khổng Tử và Mạnh Tử ở Trung Hoa, Kautilya ở Ấn Độ, cho đến Hobbes, Locke, Rousseau, Marx, Rawls và nhiều nhà tư tưởng hiện đại khác, mỗi học thuyết đều phản ánh một nỗ lực nghiêm túc nhằm lý giải những vấn đề căn bản của xã hội loài người. Những truyền thống ấy đã góp phần hình thành các thể chế chính trị, hệ thống pháp luật và nhiều giá trị quan trọng của thế giới ngày nay.

Tuy nhiên, chính lịch sử cũng cho thấy rằng, không có học thuyết nào giải quyết trọn vẹn mọi vấn đề của đời sống con người. Mỗi thời đại lại xuất hiện những thách thức mới.

Vì thế, những cuộc tranh luận xoay quanh quyền lực, công bằng, tự do, nhà nước, dân chủ, phát triển và trách nhiệm xã hội vẫn tiếp tục diễn ra sôi nổi cho đến tận ngày nay.

Cuốn sách này không nhằm phủ nhận hay thay thế các truyền thống chính trị đã hình thành trong lịch sử. Ngược lại, nó xem đó là những thành tựu tư duy quý báu của nhân loại và là những nền tảng cần thiết cho mọi cuộc đối thoại nghiêm túc về chính trị.

Tuy nhiên, bên cạnh những cách tiếp cận quen thuộc dựa trên quyền lực, luật pháp, nhà nước, thể chế, kinh tế hay các mối liên hệ xã hội, cuốn sách này sẽ khảo sát những vấn đề chính trị từ một góc nhìn khác – góc nhìn của truyền thống Phật giáo.

Đây không phải là nỗ lực xây dựng một mô hình nhà nước Phật giáo, cũng không phải là sự đối lập giữa Phật giáo và các học thuyết chính trị khác. Mục tiêu của cuốn sách là tìm hiểu

xem những tuệ giác được hình thành từ hơn hai ngàn năm trước có thể đóng góp gì cho các cuộc đối thoại về chính trị, xã hội và tương lai của nhân loại trong thế kỷ XXI này.

Để thực hiện điều đó, trước hết cần trở về với nền tảng căn bản nhất của toàn bộ giáo lý Phật giáo. Không phải nhà nước. Không phải quyền lực. Không phải thể chế. Mà là kinh nghiệm phổ quát nhất mà mọi con người đều chia sẻ. Đó là thực tại khổ đau. Và đó cũng chính là chủ đề của chương tiếp theo.

CHƯƠNG 2
CHÍNH TRỊ QUA LĂNG KÍNH PHẬT GIÁO

I. TỪ QUYỀN LỰC ĐẾN KHỔ ĐAU

Trong lịch sử tư tưởng chính trị, quyền lực luôn chiếm vị trí trung tâm. Từ Aristotle đến Thomas Hobbes, từ Weber đến Arendt, các lý thuyết gia đều coi quyền lực là yếu tố then chốt cần tổ chức, phân phối và kiểm soát. Aristotle xem chính trị là không gian đạo đức để con người đạt tới đời sống tốt đẹp[1]. Với Thomas Hobbes, nếu không có nhà nước, con người sẽ liên tục tranh giành và tàn sát lẫn nhau, nên ông cho rằng quyền lực tập trung là công cụ thiết

---

1 Aristotle, *Politics*, I.2, 1253a2–3: *"it is evident that the polis is a creation of nature, and that man is by nature a political animal"; Nicomachean Ethics, X.9, 1179b: "the end of political science is the good for man."* Trans. Benjamin Jowett (Oxford: Clarendon Press, 1885).

yếu để thoát khỏi hỗn loạn.[2]. Weber định nghĩa nhà nước là nơi duy nhất đòi được quyền độc quyền sử dụng bạo lực hợp pháp trong một lãnh thổ nhất định[3], trong khi Arendt nỗ lực phân biệt quyền lực với bạo lực nhưng vẫn nhấn mạnh tính tập thể của hành động chính trị[4].

Dù khác biệt, các truyền thống này đều quy về một giả định chung: Chính trị là lĩnh vực của quyền lực. Tuy nhiên, trong bối cảnh đương đại, khi tiến bộ vật chất và kỹ thuật đạt mức chưa

---

2 Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), chap. 13: *"Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man."* Ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 88.

3 Max Weber, "Politics as a Vocation" (1919): *"a state is a human community that (successfully) claims the monopoly of the legitimate use of physical force within a given territory."* In *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 78.

4 Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970), 44: *"Power corresponds to the human ability not just to act but to act in concert. Power is never the property of an individual; it belongs to a group and remains in existence only so long as the group keeps together."*

từng có. Sự bất an, cô đơn và cực đoan lại gia tăng mạnh mẽ. Tiến bộ bên ngoài rõ ràng chưa kéo theo sự chuyển hóa nội tâm tương xứng. Khi khả năng kiểm soát thế giới bên ngoài vượt xa sự tự hiểu biết, quyền lực dễ trở thành yếu tố khuếch đại bất an thay vì giải quyết nó.

Chính tại giới hạn này, một vấn đề nền tảng lộ rõ: tư duy chính trị thường dừng lại ở thể chế và cấu trúc, ít khi truy đến những điều kiện nội tại làm nảy sinh ra chúng. Từ đó nổi lên câu hỏi then chốt: điều gì đã khiến quyền lực trở nên cần thiết ngay từ đầu?

Phật giáo tiếp cận chính trị từ một điểm xuất phát khác. Thay vì lấy quyền lực làm trung tâm, truyền thống này đặt ***khổ*** (*dukkha*), làm điểm khởi đầu. Khổ ở đây không chỉ là đau đớn thân xác hay nỗi buồn bực nhất thời. Phật giáo chỉ ra tám hình thái của khổ: sinh ra là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, phải xa người thương là khổ, phải gần người ghét là khổ, muốn mà không được là khổ, và thân tâm này vốn dĩ luôn trong trạng thái bất ổn. Tám hình thái ấy không chỉ là trải nghiệm cá nhân mà tất cả là thực trạng toàn bộ đời sống của con người, từ liên hệ cá nhân cho đến cấu trúc xã hội và chính trị.

Khi đi sâu hơn, dukkha lại được truy nguyên về hai nhân tố cốt lõi là ***vô minh*** (avijjā), không phải đơn giản là thiếu kiến thức hay thông tin, mà là không thấy rõ bản chất thực sự của muôn hữu vũ trụ: không thấy rằng mọi thứ trên thế gian đều vô thường, không thấy rằng không có bất cứ cái gì được gọi là cái "tôi" cố định và bất biến, không thấy rằng mọi hiện tượng đều phụ thuộc vào nhau mà sinh khởi. Chính sự mê mờ không thấy biết một cách chân xác này nên khiến con người liên tục hành động dựa trên những lầm tưởng đầy tai hại. Và, tham ái (taṇhā) không chỉ là ham muốn vật chất mà chính là sự bám víu, thèm khát: muốn có thêm, muốn giữ lại những gì đang có, muốn thoát khỏi những gì mình không thích. Tham ái không chỉ vận hành trong từng cá thể mà còn lan rộng thành động lực của các nhóm, tổ chức và hệ thống chính trị, khi quyền lực bị dẫn dắt bởi tham ái, nó rất dễ tạo ra bất công và xung đột dù người vận hành nó có thiện chí đến đâu.

Chính trị vì thế không còn là nghệ thuật tổ chức quyền lực mà trở thành nỗ lực nhận diện và hóa giải những nhân tố sâu xa sinh ra khổ trong đời sống tập thể.

Trong giáo lý Phật giáo, dukkha không giới hạn ở cảm xúc cá nhân mà là đặc tính căn bản của đời sống hữu vi, được thể hiện qua Bát Khổ. Khổ hiện diện ở cả cấp độ cá nhân và tập thể, từ bất an xã hội đến bất công kinh tế và xung đột chính trị. Một xã hội giàu có vẫn có thể chìm trong lo âu. Một quốc gia hùng mạnh vẫn có thể tồn tại trong nỗi sợ thường trực. Những hiện tượng này cho thấy khổ đã trở thành một phần của cấu trúc xã hội.

Khi đưa dukkha vào trung tâm phân tích, chính trị không còn chỉ là việc phân phối và kiểm soát quyền lực, mà còn là tiến trình nhận diện và dần hóa giải những gốc rễ vô minh cùng tham ái đang chi phối đời sống chung.

Tuy nhiên, cần phân biệt rõ ràng: chính trị không phải là con đường giải thoát tối hậu. Nó không thể đoạn trừ tận gốc khổ, nhiệm vụ ấy thuộc về tu tập nội tâm. Vai trò của chính trị là thực tế và giới hạn: giảm thiểu khổ đau, ngăn chặn việc tạo thêm khổ mới, và tạo điều kiện thuận lợi cho sự phát triển của con người.

Dưới góc nhìn này, quyền lực chỉ là hiện tượng duyên sinh. Nó không có tự tính cố định

và chỉ mang lại kết quả tích cực khi được vận hành bởi tâm thức đã giảm bớt vô minh và tham ái. Toàn bộ tác phẩm này được định vị tại điểm chuyển tiếp ấy: nếu chính trị chỉ tập trung vào quyền lực, nó dễ lặp lại vòng xoáy xung đột. Ngược lại, nếu chính trị cũng hướng tới việc giảm thiểu khổ một cách có hệ thống bằng cách chú ý đến vô minh và tham ái, nó sẽ trở nên thiết thực và toàn diện hơn.

Đó không phải là một lý tưởng viễn vông, mà là hướng đi thiết thực: bắt đầu từ cách nhìn, đi qua hành động và lan tỏa thành cấu trúc của một xã hội biết tự chuyển mình trước khi khổ ngưng đọng thành những chuỗi nhân quả khó phá vỡ.

II. KHỔ ĐẾ VÀ NGUỒN GỐC BẤT CÔNG XÃ HỘI

Lịch sử chính trị nhân loại không thiếu những cải cách được hoạch định hết sức công phu, những thể chế được xây dựng bài bản, những phong trào xã hội được lãnh đạo bởi các tầm nhìn sâu rộng, nhưng kết quả thường không tương xứng với kỳ vọng và, những vấn đề căn bản vẫn tiếp tục tái sinh dưới những hình thái

mới. Câu hỏi không nằm ở năng lực thực thi hay tính hợp lý của chính sách, mà ở một chiều kích sâu hơn: liệu tư duy chính trị có đang bắt đầu từ đúng điểm xuất phát hay không. Chương này tiếp cận vấn đề từ khổ đau, không phải như một khái niệm đạo đức, mà như một thực tại có cấu trúc đang vận hành ngay trong lòng đời sống xã hội và chính trị.

Trong giáo pháp của Đức Phật, ***Khổ Đế*** (dukkha) không phải là một khái niệm dùng để tranh luận mà là sự thật cần được trực tiếp nhận thức. Sinh, già, bệnh, chết… đều là khổ. Điều cốt lõi không nằm ở từng biểu hiện riêng lẻ, mà ở chỗ toàn bộ đời sống, khi bị vô minh và tham ái chi phối, tất cả đều mang bản chất khổ đau, sự bất toại nguyện cố hữu trong mọi pháp duyên sinh, được thể hiện qua Bát Khổ.

Đức Phật không khuyên con người né tránh hay che đậy khổ bằng những lời an ủi tạm bợ. Ngài mời gọi đối diện trực tiếp với khổ như một đặc tính của tồn tại. Chỉ khi khổ được tuệ tri sâu sắc, nó mới trở thành dấu hiệu rõ ràng chỉ ra những nhân tố đang chi phối cả đời sống cá nhân lẫn tập thể. Đây là cách tiếp cận khác biệt căn bản so với nhiều lý thuyết chính trị hiện đại

thường xuất phát từ các giá trị lý tưởng hoặc hợp đồng xã hội trừu tượng.

Khi hiểu theo cách thông thường, khổ thường bị giới hạn trong trải nghiệm cá nhân: nỗi đau thân xác, mất mát hay những biến cố không như ý. Tuy nhiên, cách tiếp cận này chưa đủ để giải thích tại sao khổ lại lan tỏa thành bất an xã hội, xung đột chính trị và bất công kéo dài qua nhiều thế hệ. Khổ còn tồn tại ở cấp độ cấu trúc: nó được tích tụ và tái tạo liên tục qua những yếu tố kinh tế, chính trị và văn hóa. Con người không chỉ chịu khổ mà còn vô tình tạo khổ cho nhau qua cách tổ chức xã hội và phân bổ nguồn lực.

Một xã hội giàu có vẫn có thể chìm trong lo âu thường trực. Một quốc gia hùng mạnh vẫn có thể tồn tại trong nỗi sợ hãi. Một hệ thống bề ngoài có vẻ ổn định vẫn có thể mục ruỗng từ bên trong. Những biểu hiện này cho thấy khổ đã thấm sâu vào cách cộng đồng tồn tại và vận động.

Từ góc nhìn ấy, bất công không còn là sự cố ngẫu nhiên cần sửa chữa bề mặt, mà là kết quả logic và tất yếu của những nhân tố sâu xa. Khi

tham ái trở thành động lực chính của tích lũy tài nguyên và quyền lực, bất bình đẳng sẽ xuất hiện và tự củng cố. Khi sợ hãi được đặt làm cơ sở cho các biện pháp kiểm soát, tự do tất yếu bị siết chặt. Khi chấp thủ chi phối nguyên tắc hành động, xung đột và chia rẽ trở thành điều khó tránh khỏi.

Những quá trình này hình thành từ những lựa chọn tưởng chừng nhỏ bé trong đời sống hàng ngày, dần tích tụ thành khuynh hướng và cuối cùng hóa thành những cấu trúc xã hội vững chắc, khó thay đổi. Bất công vì vậy không phải là sản phẩm một lần của lịch sử, mà là kết quả của sự tái tạo liên tục trong đời sống kinh tế, chính trị và văn hóa.

Phật giáo chỉ ra rằng gốc rễ của toàn bộ tiến trình ấy chính là vô minh, sự không thấy đúng thực tại như chính nó đang là, không nhận ra tính tương quan và vô ngã của vạn pháp. Từ vô minh sinh tham ái. Từ tham ái sinh chấp thủ. Đó chính là ***Tập Đế***. Khổ vì thế không ngẫu nhiên, cũng không phải hình phạt từ một quyền lực siêu nhiên, mà sinh khởi từ những nhân tố cụ thể có thể được nhận diện và hóa giải.

Chính vì khổ sinh từ những nhân tố cụ thể nên nó không phải là định mệnh bất biến. Đây là hàm nghĩa sâu xa của ***Diệt Đế*** và ***Đạo Đế***. Đức Phật không chỉ khai thị thực trạng khổ đau mà còn đưa ra con đường cụ thể để chuyển hóa nó tận gốc, đó là ***Bát Chánh Đạo***, bắt đầu từ Chánh kiến và dần lan tỏa đến hành vi cá nhân cũng như thiết kế thể chế xã hội.

Do đó, các chính sách và xây dựng thể chế, dù hướng tới những mục tiêu cao đẹp như hạnh phúc cho dân chúng, ổn định cho đất nước và hòa bình cho thế giới, vẫn cần được bổ sung bởi sự nhận thức này. Nếu chỉ tập trung vào việc điều chỉnh những biểu hiện bên ngoài mà không chú ý đến việc giảm trừ vô minh và tham ái trong tâm thức con người, thì những khát vọng tốt đẹp ấy rất khó trở thành hiện thực bền vững. Lịch sử đã chứng minh rằng nhiều thể chế được xây dựng với ý định cao đẹp cuối cùng vẫn rơi vào tha hóa hoặc tạo ra những hình thức khổ mới.

Khi chính trị được bổ sung bởi góc nhìn của Tứ Diệu Đế, nó không mất đi tính thực tiễn mà trở nên toàn diện và sâu sắc hơn: vừa xử lý những vấn đề cấp bách trước mắt, vừa hướng tới việc hóa giải những nhân tố gốc rễ đang sinh ra

khổ đau. Chỉ khi ấy, khát vọng mang lại hạnh phúc, ổn định và hòa bình mới có nền tảng kiên vững để được hiện thực hóa trong dài hạn.

III. DUYÊN KHỞI NHƯ NỀN TẢNG CỦA CHÍNH TRỊ HỌC

Nếu Khổ Đế làm nổi bật thực trạng của đời sống, thì duyên khởi làm sáng tỏ cơ chế hình thành và duy trì của thực trạng ấy. Không phải một nguyên nhân đơn lẻ đột ngột sinh ra, mà là sự tương tác liên tục của nhiều yếu tố trong một mạng lưới nhân duyên. Khi nắm bắt được nguyên lý này, duyên khởi vượt qua khuôn khổ của một giáo lý tôn giáo để trở thành một phương pháp phân tích thực tại có hệ thống và sâu sắc.

Trong giáo pháp của Đức Phật, duyên khởi được trình bày như nguyên lý nền tảng của mọi hiện tượng:

> *"Khi cái này có, cái kia có; khi cái này không, cái kia không; khi cái này sinh, cái kia sinh; khi cái này diệt, cái kia diệt."*[5]

---

5 Kinh Trung A Hàm

Không tồn tại thực thể độc lập, tự hữu. Mọi sự đều nằm trong chuỗi tương quan động, nơi mỗi hiện tượng vừa là kết quả của chuỗi nhân duyên trước đó, vừa là nhân tố góp phần định hình tương lai.

Đức Phật không sử dụng duyên khởi như một hệ thống siêu hình trừu tượng nhằm giải thích vũ trụ, mà như một tuệ giác trực tiếp về bản chất của tồn tại. Ngài nhận thấy rõ rằng không có khổ đau nào sinh khởi vô cớ, và không có trạng thái nào của con người tồn tại tách rời khỏi những nhân tố đang nuôi dưỡng nó. Từ vô minh hiện diện, tham ái sinh khởi. Từ tham ái được nuôi dưỡng, chấp thủ hình thành. Từ chấp thủ kéo dài, bất an và xung đột tiếp tục tái diễn. Ngược lại, khi những nhân tố ấy chuyển biến, toàn bộ chuỗi cũng chuyển hóa theo.

Chính vì vậy, duyên khởi không dẫn đến định mệnh luận hay bi quan thụ động. Nó mở ra khả năng can thiệp có cơ sở: nếu khổ sinh từ sự tương tác của nhiều nhân tố, thì khổ cũng có thể giảm khi những nhân tố ấy được nhận diện và điều chỉnh một cách có hệ thống.

Khi áp dụng nguyên lý duyên khởi vào lĩnh vực chính trị, một sự chuyển hướng căn bản xảy

ra. Xã hội không còn được xem như một cấu trúc tĩnh, mà là một tiến trình động được hình thành qua tương tác liên tục của nhiều yếu tố. Một hiện tượng không còn được giải thích bằng *"bản chất cố hữu"*, mà bằng chuỗi nhân duyên đã tạo nên nó. Một vấn đề xã hội không còn quy về một nguyên nhân đơn lẻ, mà được phân tích như giao điểm của nhiều dòng chảy nhân duyên đang giao thoa.

Cách tiếp cận thông thường trong khoa học chính trị thường tìm kiếm nguyên nhân trực tiếp và trách nhiệm cụ thể: một cuộc khủng hoảng được quy về một quyết định sai lầm, một xung đột được gắn với một nhóm lợi ích, một bất công được quy cho một chính sách riêng lẻ. Cách nhìn này có giá trị thực tiễn trước mắt, nhưng thường bỏ qua tầng sâu của những tích lũy dài hạn đang âm thầm vận hành.

Duyên khởi cung cấp một lăng kính bổ sung sắc bén hơn. Không có khủng hoảng nào xuất hiện từ hư vô. Mọi khủng hoảng đều là kết quả của những chuỗi nhân duyên đã hình thành từ trước. Không có bất công nào chỉ do một chính sách đơn lẻ. Mỗi hiện tượng chính trị đều là

giao điểm của nhiều nhân tố kinh tế, văn hóa, tâm lý và lịch sử đang tương tác.

Từ đây xuất hiện một nhận thức then chốt: không có vấn đề chính trị nào tồn tại độc lập, và cũng không có giải pháp nào có thể tách rời khỏi bối cảnh nhân duyên đã sinh ra nó. Khi thiếu sự nhận thức này, chính trị dễ rơi vào hai khuynh hướng cực đoan: hoặc đơn giản hóa vấn đề bằng cách quy mọi thứ về một nguyên nhân, hoặc áp đặt giải pháp mà không xét đến chuỗi nhân duyên thực tế. Cả hai đều dẫn đến những hệ quả khó lường vì không chạm đến tiến trình đang vận hành bên dưới bề mặt.

Duyên khởi không chỉ giúp giải thích sự hình thành của vấn đề mà còn vạch rõ giới hạn của mọi can thiệp. Một chính sách dù được thiết kế tinh vi vẫn có thể thất bại nếu không phù hợp với chuỗi nhân duyên cụ thể. Một cải cách có thể mang lại hiệu quả ngắn hạn nhưng khó duy trì nếu không giải quyết được những nhân tố gốc rễ.

Chính ở đây, duyên khởi trở thành nền tảng cho một cách tiếp cận chính trị học khác biệt. Không còn tìm cách kiểm soát kết quả bằng mọi giá, mà bắt đầu từ việc nhận diện và điều chỉnh

những nhân tố đang sinh ra kết quả. Không còn chỉ can thiệp hành vi bề mặt, mà đi vào những động lực nội tại làm phát sinh hành vi. Không còn xem xã hội như đối tượng cần bị thao túng, mà như một tiến trình cần được hiểu và hỗ trợ chuyển hóa.

Khi nhìn theo duyên khởi, quyền lực không còn là thực thể cố định mà là hiện tượng sinh khởi từ niềm tin tập thể, cấu trúc thể chế và tâm lý xã hội. Khi những nhân tố ấy thay đổi, quyền lực cũng chuyển biến theo. Điều này giải thích vì sao nhiều hệ thống tưởng chừng vững chắc lại sụp đổ nhanh chóng, và vì sao một số cộng đồng không sở hữu quyền lực mạnh về hình thức nhưng vẫn duy trì được sự ổn định lâu dài.

Từ đây có thể thấy rõ: vấn đề cốt lõi của chính trị không nằm ở việc tăng cường quyền lực, mà ở khả năng hiểu và điều chỉnh những nhân tố đang vận hành phía dưới quyền lực. Khi những nhân tố ấy hài hòa, quyền lực trở nên nhẹ nhàng và hiệu quả. Khi chúng lệch lạc, quyền lực ngày càng nặng nề và dễ sinh ra phản ứng đối kháng.

Duyên khởi cũng nhắc nhở rằng không có hành động nào hoàn toàn trung tính. Mỗi lựa

chọn đều góp phần định hình chuỗi nhân duyên cho những lựa chọn tiếp theo. Một quyết định xuất phát từ sợ hãi có thể kéo theo chuỗi phản ứng tương tự. Một quyết định dựa trên tuệ giác có thể mở ra hướng vận động khác.

Điều này khẳng định rằng chính trị không chỉ là sản phẩm của quá khứ mà còn là yếu tố định hình tương lai. Những gì được thực thi hôm nay không chỉ giải quyết vấn đề trước mắt, mà còn ảnh hưởng sâu sắc đến dòng chảy của ngày mai. Khi thiếu sự nhận thức này, con người dễ lặp lại những mô hình cũ. Khi có sự nhận thức ấy, khả năng chuyển hướng mới thực sự mở ra.

Trong ánh sáng của duyên khởi, trách nhiệm chính trị không còn được hiểu theo nghĩa hẹp của cá nhân hay người nắm quyền, mà là trách nhiệm đối với toàn bộ chuỗi nhân duyên. Mỗi hành động, mỗi chính sách và mỗi phản ứng đều góp phần vào dòng chảy chung của đời sống xã hội. Khi dòng chảy ấy không được nhận diện, nó tiếp tục vận hành theo quán tính. Khi được nhận diện và điều chỉnh, khả năng chuyển hóa mới thực sự bắt đầu.

Duyên khởi vì thế không chỉ là nguyên lý giải thích thế giới, mà còn là phương pháp chuyển hóa thiết thực và sâu sắc. Không phải chuyển hóa bằng áp đặt một mô hình mới, mà bằng cách thay đổi những nhân tố đang làm khổ đau tiếp tục kéo dài. Khi những nhân tố ấy chuyển biến, kết quả cũng dần chuyển biến theo.

Chính trị, dưới giáo nghĩa duyên khởi, không còn là nơi đối đầu giữa các lực lượng quyền lực, mà là không gian nhận diện và điều chỉnh những tương tác liên tục đang định hình đời sống chung. Đó là một cách tiếp cận khiêm tốn nhưng vững chắc, vừa tôn trọng thực tại vừa mở ra khả năng chuyển hóa bền vững.

IV. VÔ MINH VÀ SỰ LỆCH LẠC CỦA NHẬN THỨC TẬP THỂ

Nếu Khổ Đế làm hiện rõ thực trạng của đời sống và duyên khởi làm sáng tỏ cơ chế hình thành của thực trạng ấy, thì vô minh chỉ ra nguồn gốc nhận thức khiến toàn bộ chuỗi nhân duyên tiếp tục vận hành theo hướng lệch lạc. Không phải một nguyên nhân đơn tuyến hay ngẫu nhiên, mà là điểm khởi đầu của những méo mó trong cách con người nhìn nhận thực

tại. Khi tầng nhận thức này không được soi sáng, mọi nỗ lực điều chỉnh ở cấp độ thể chế và chính sách đều sớm đối diện với giới hạn nội tại của chính chúng.

Trong giáo pháp của Đức Phật, ***vô minh*** (avijjā) không đơn thuần là sự mù quáng nhất thời mà đó là một cách nhìn đã bị bóp méo đến mức con người không còn nhận ra rằng mình đang nhìn mọi sự qua một vỏ bọc đầy tà kiến, ảo tưởng. Vô minh không hiện diện như một sai lầm rõ ràng có thể nhận ra và sửa chữa, mà ẩn sâu trong chính cách con người hiểu về bản thân và thế giới, đến mức những giả định sai lầm ấy được xem là điều hiển nhiên.

Một trong những biểu hiện sâu sắc nhất của vô minh là cảm giác về một cái tôi độc lập, tự hữu và tách biệt khỏi tổng thể. Khi cái tôi ấy được đặt vào trung tâm, mọi đánh giá và hành động bắt đầu xoay quanh việc bảo vệ, khẳng định và mở rộng nó. Từ đây, một chuỗi hệ quả logic dần hình thành: người khác dễ bị xem không phải là những tồn tại cùng chia sẻ thực tại mà là đối tượng để cạnh tranh, sử dụng hoặc loại trừ. Lợi ích cá nhân hoặc nhóm được

ưu tiên cao hơn lợi ích chung, dẫn đến những quyết định tưởng chừng như hợp lý ở cấp độ cục bộ nhưng lại trở thành nguồn gốc của bất công ở cấp độ tập thể.

Những lệch hướng này không xuất hiện đột ngột. Chúng bắt đầu từ nhận thức, tích tụ thành khuynh hướng tâm lý, rồi dần định hình thành cấu trúc xã hội. Khi cấu trúc ấy được củng cố, bất công không còn là hiện tượng riêng lẻ mà trở thành một phần đương nhiên trong cách xã hội vận hành. Đây chính là cơ chế mà Phật giáo gọi là ***Tập Đế*** (Samudaya: sự thật về nguyên nhân của khổ), khi nó không còn chỉ vận hành trong từng cá nhân mà đã lan rộng thành cấu trúc của đời sống tập thể.

Từ góc nhìn này, bất công không chỉ là vấn đề phân phối tài nguyên hay thiết lập thể chế. Nó là biểu hiện của một nhận thức tập thể bị méo mó. Khi vô minh chi phối, con người dễ hình thành những hệ thống niềm tin coi sự tách biệt và cạnh tranh là tất yếu. Khi những niềm tin ấy lan rộng, chúng được thể chế hóa thành luật lệ, chính sách và chuẩn mực văn hóa. Và khi những chuẩn mực ấy trở thành mặc định,

bất công được tái sản xuất một cách gần như tự động.

Điều này giải thích tại sao nhiều cải cách thể chế dù được thực hiện với ý định tốt đẹp nhưng vẫn thường chỉ mang lại các thay đổi mang tính tạm thời. Một hệ thống có thể được xây dựng công bằng hơn trên văn bản, nhưng nếu nhận thức nền tảng vẫn vận hành theo hướng chiếm hữu và phòng thủ, những hình thức bất công mới sẽ nhanh chóng xuất hiện. Lịch sử chính trị không thiếu những cuộc cách mạng ban đầu hứa hẹn công bằng, dân chủ nhưng cuối cùng lại tái tạo ra những bất bình đẳng dưới những hình thái khác.

Phật giáo không dừng lại ở việc nhận thấy rõ vô minh mà còn chỉ ra con đường cụ thể để đoạn tận nó. Con đường đó chính là ***Bát Chánh Đạo*** gồm có ***Chánh kiến***: khả năng thấy thực tại như chính nó đang là. ***Chánh tư duy***: khả năng suy nghĩ không bị dẫn dắt bởi thù hận, tham muốn hay mê lầm, tà kiến; ***Chánh ngữ***: lời nói chân xác, không gây ra chia rẽ hay tổn hại; ***Chánh nghiệp***: hành động không tạo thêm khổ đau cho mình và người; ***Chánh mạng***: cách mưu sinh đạo đức, lương thiện không dựa trên

việc bóc lột hay gây ra khổ đau; ***Chánh tinh tấn***: nỗ lực liên tục ngăn chặn điều bất thiện chưa phát sinh, đoạn trừ điều bất thiện đã có; thực hiện những điều thiện chưa thực hiện, nuôi dưỡng những phẩm chất lành mạnh trong tâm và phát huy những việc thiện đã và đang thực hiện. ***Chánh niệm*** là sự nhận diện một cách tỉnh thức những gì đang xảy ra bao gồm cả thân, thọ, tâm và pháp, giúp con người thấy rõ mọi hiện tượng như nó đang là, không bị vô minh, tham ái hay sân hận… che lấp. ***Chánh định*** là sức mạnh tập trung của định lực, luôn định tĩnh, an trú vững chắc nơi tâm giải thoát bất động. Bát chánh đạo không phải là công cụ của chính trị, nhưng nó cung cấp nền tảng nhận thức cần thiết để bất kỳ cấu trúc thể chế nào cũng có thể phát huy hiệu quả một cách lâu dài, không bị tha hóa bởi tham vọng, sợ hãi hay si mê.

Do đó, *Chính Trị Học* chân chính không thể chỉ dừng lại ở việc điều chỉnh kết quả phân phối hay cải tổ cơ cấu quyền lực. Nó cần được bổ sung bởi sự nhận thức sâu sắc về vô minh như một nhân tố chủ yếu. Nếu thiếu tầng nhận thức này, mọi nỗ lực đều dễ trở thành việc chữa trị triệu chứng mà không loại bỏ bệnh

căn. Ngược lại, khi chính trị biết kết hợp giữa việc hoàn thiện thể chế bên ngoài và hỗ trợ chuyển hóa nhận thức bên trong, nó mới có một cơ sở vững chắc để giảm thiểu bất công một cách bền vững.

Từ đây, một nguyên tắc quan trọng nổi lên: bất công không chỉ là vấn đề của thể chế mà còn là vấn đề của nhận thức tập thể. Việc giảm bất công đòi hỏi cả hai chiều: cải cách cấu trúc và chuyển hóa nhận thức. Không có con đường nào chỉ dựa vào quyền lực hay chỉ dựa vào tu tập cá nhân mà có thể mang lại kết quả toàn diện. Chỉ khi cả hai được kết hợp một cách hài hòa, khát vọng về một xã hội công bằng và an lạc mới có nền tảng thực sự để được hiện thực hóa.

V. VÔ NGÃ VÀ SỰ CHUYỂN HÓA QUYỀN LỰC

Nếu *vô minh* làm lệch lạc nhận thức và tạo nền móng cho bất công, thì ***vô ngã*** (anattā) mở ra khả năng tháo gỡ chính gốc rễ của sự lệch lạc ấy. Không phải bằng cách phủ nhận sự tồn tại của cá nhân hay xóa bỏ tính riêng biệt, mà bằng việc khai thị về một thực tại nền tảng: cái được gọi là "bản ngã" không phải là một thực thể cố

định, tự hữu, mà chỉ là một tiến trình tạm thời được cấu thành từ năm uẩn luôn biến đổi.

Trong kinh nghiệm hàng ngày, con người thường cảm nhận mình như một trung tâm ổn định và liên tục. Từ cảm giác ấy, suy nghĩ, lựa chọn và hành động dần được tổ chức quanh việc bảo vệ, khẳng định và mở rộng trung tâm đó. Chính ở đây, quyền lực mang một ý nghĩa đặc biệt: nó không chỉ là khả năng hành động mà còn trở thành công cụ để kéo dài và củng cố cảm giác tồn tại của cái tôi. Mất quyền lực không còn đơn thuần là mất khả năng, mà là cảm giác đánh mất chính mình. Có quyền lực không chỉ là sở hữu phương tiện, mà còn là khẳng định sự hiện hữu.

Khi quyền lực gắn chặt với ngã chấp, nó mất đi tính trung tính và trở thành phần mở rộng của bản sắc cá nhân. Lúc này, việc sử dụng quyền lực không còn nhằm phục vụ lợi ích chung, mà chủ yếu để bảo vệ và nuôi dưỡng một thực thể vốn không có tự tính. Càng cố gắng giữ chặt, con người càng rơi vào căng thẳng nội tại. Càng mở rộng ảnh hưởng, xung đột càng gia tăng, vì quyền lực không còn là công cụ điều hòa mà trở thành vũ khí bảo vệ một ảo tưởng – phương tiện

che chở cho một cái tôi mà thực ra chưa bao giờ cố định như nó tưởng.

Vô ngã trong Phật giáo không phải là một học thuyết siêu hình xa vời. Đó là tuệ giác có thể được kiểm chứng ngay trong kinh nghiệm sống. Những gì được gọi là "tôi" thực chất chỉ là sự kết hợp tạm thời của sắc, thọ, tưởng, hành và thức, năm uẩn này luôn luôn biến đổi. Không có một ngã thể nào bất biến nào tồn tại đằng sau dòng chảy ấy. Khi nhận thức này chưa được khai mở, con người vô tình xây dựng toàn bộ hệ thống xã hội và chính trị trên một nền tảng ảo tưởng về cái tôi độc lập và tự tồn.

Từ góc nhìn vô ngã, quyền lực được đặt trở lại đúng vị trí của nó trong mạng lưới tương quan. Nó không còn là tài sản cá nhân hay công cụ khẳng định bản ngã, mà chỉ là một chức năng tạm thời trong chuỗi nhân duyên rộng lớn. Quyền lực sinh khởi khi có sự chấp nhận của tập thể, khi có cấu trúc thể chế và khi có niềm tin chung. Khi những yếu tố ấy thay đổi, quyền lực cũng chuyển biến theo. Nó không thể được sở hữu tuyệt đối, mà chỉ có thể được sử dụng tạm thời với trách nhiệm và trí tuệ.

Lịch sử thế giới cũng cho thấy rằng khi quyền lực không còn bị đồng nhất tuyệt đối với bản ngã, nó có thể được sử dụng với sự tiết chế và trách nhiệm lớn hơn. Hoàng đế La Mã Marcus Aurelius, dù đứng ở đỉnh cao quyền lực của Đế quốc La Mã vào thế kỷ II, vẫn liên tục nhắc mình về tính vô thường của địa vị và danh vọng. Ông nói:

> *"Hãy đón nhận giàu sang và thịnh vượng mà không kiêu mạn, và sẵn sàng buông bỏ chúng."*[6].

Ông cũng từng nhấn mạnh rằng rồi con người sẽ quên mọi thứ và chính mình cũng sẽ bị quên lãng[7]. Những suy tư ấy cho thấy một nỗ lực nội tâm nhằm tách quyền lực khỏi sự đồng nhất tuyệt đối với cái tôi cá nhân. Dù không diễn đạt bằng ngôn ngữ vô ngã của Phật giáo, tư tưởng ấy vẫn phản ánh trực giác rằng quyền lực chỉ là một vai trò tạm thời trong dòng vận động rộng lớn hơn của đời sống, chứ không phải nền tảng cố định của bản thể con người.

---

6 Marcus Aurelius, *Meditations*, trans. Gregory Hays (New York: Modern Library, 2002), 95.

7 Marcus Aurelius, *Meditations*, 84.

Sự chuyển đổi này mang lại một hàm nghĩa sâu sắc cho chính trị học. Quyền lực không trở nên nguy hiểm chỉ vì nó mạnh, mà vì nó bị đồng nhất với ngã chấp chưa được nhận diện. Ngược lại, khi ngã chấp dần được buông lỏng, quyền lực có khả năng trở nên nhẹ nhàng và lành mạnh hơn. Nó không còn phục vụ cho việc khẳng định bản thân mà hướng tới việc giảm thiểu bất an và hỗ trợ sự hài hòa chung. Không còn là công cụ chiếm hữu, mà trở thành phương tiện điều hòa dòng chảy nhân duyên trong xã hội.

Điều này không có nghĩa phủ nhận vai trò của cá nhân hay nhu cầu lãnh đạo. Cá nhân vẫn hành động, vẫn quyết định và vẫn chịu trách nhiệm. Tuy nhiên, hành động ấy không còn bị trói buộc bởi ảo tưởng về một cái tôi cố định và bất biến. Khi không còn bị chi phối bởi nhu cầu bảo vệ cái tôi, quyết định chính trị trở nên linh hoạt hơn, phù hợp với hoàn cảnh hơn và ít sinh ra xung đột không cần thiết hơn.

Từ đây, một hình thức lãnh đạo khác bắt đầu hình thành. Không dựa chủ yếu trên áp đặt và kiểm soát, mà trên khả năng thấu hiểu và lắng nghe chuỗi nhân duyên. Không đặt

trọng tâm vào việc củng cố quyền uy cá nhân, mà vào việc nhận diện và hỗ trợ những yếu tố đang thúc đẩy sự hài hòa chung. Không cố khẳng định bản thân, mà chú trọng vào những gì thực sự cần thiết cho toàn thể trong bối cảnh cụ thể.

Sự chuyển hóa này không diễn ra bằng mệnh lệnh hay cải cách bề mặt. Nó bắt đầu từ tuệ giác. Khi thấy rõ bản ngã chỉ là tiến trình tạm thời, nhu cầu bảo vệ nó bằng mọi giá cũng giảm xuống. Khi nhu cầu ấy suy yếu, quyền lực không còn dễ bị kéo theo hướng chiếm hữu và đối kháng. Thay vào đó, nó có thể được sử dụng như một công cụ hỗ trợ sự vận hành hài hòa của toàn xã hội.

Theo nghĩa ấy, việc chuyển hóa quyền lực không phải là phá bỏ toàn bộ hệ thống thể chế, mà là tháo gỡ những đồng nhất sai lầm nằm phía dưới hệ thống ấy. Không phải loại bỏ quyền lực, mà là thay đổi cách nhìn và cách sử dụng quyền lực. Khi quyền lực không còn bị ràng buộc bởi ngã chấp, nó có khả năng phục vụ lợi ích chung một cách hiệu quả và ít gây tổn hại hơn.

Từ góc nhìn vô ngã, chính trị không còn là đấu trường tranh đoạt giữa các cái tôi riêng biệt, mà là không gian nhận diện và điều chỉnh những tương tác nhân duyên đang định hình đời sống tập thể. Đó là một cách tiếp cận khiêm tốn nhưng vững chắc: không hứa hẹn một utopia hoàn hảo, mà hướng tới việc giảm thiểu khổ đau bằng tuệ giác và trách nhiệm thực tiễn.

Chính ở điểm hội tụ này, vô ngã không làm suy yếu vai trò của chính trị mà nâng tầm nó. Quyền lực không còn là gánh nặng của bản ngã mà trở thành một chức năng tạm thời trong dòng chảy rộng lớn của tồn tại. Khi được nhìn nhận và sử dụng đúng như vậy, quyền lực có thể góp phần vào việc xây dựng một trật tự xã hội ít bất công hơn, ít xung đột hơn và gần với sự an lạc hơn.

VI. VÔ THƯỜNG VÀ GIỚI HẠN CỦA MỌI HỆ THỐNG QUYỀN LỰC

Nếu vô ngã phá vỡ ảo tưởng về một bản ngã trường tồn, thì vô thường (anicca) đồng thời giúp con người nhận ra rằng không có bất kỳ hệ thống quyền lực, thể chế hay trật tự xã

hội nào có thể tồn tại mãi mãi trong trạng thái ổn định. Mọi cấu trúc chính trị, thể chế và nền văn minh, văn hiến… dù hùng mạnh đến đâu, cũng đều nằm trong dòng vận động không ngừng của thành, trụ, hoại, diệt hay thành trụ hoại không.

Trong kinh nghiệm thường nhật, con người luôn khao khát sự bền vững và hướng tới sự ổn định: một thiết chế vững chắc, một trật tự lâu dài, một quyền lực được bảo đảm. Những nỗ lực ấy không vô lý, bởi đời sống cần một nền tảng tương đối bền vững để vận hành cần một mức độ ổn định nhất định để sinh hoạt. Tuy nhiên, vấn đề phát sinh khi sự ổn định được xem như điều có thể duy trì vĩnh viễn, không chịu sự tác động của thời gian và hoàn cảnh.

Đức Phật không phủ nhận nhu cầu ổn định tương đối, nhưng Ngài chỉ ra một thực tại cốt lõi hơn: mọi pháp hữu vi đều nằm trong tiến trình sinh diệt không ngừng. Không có hình thái nào tồn tại độc lập với sự biến đổi. Không có cấu trúc nào thoát khỏi sự chi phối của quy luật vô thường. Lời dạy nổi tiếng trong Kinh Kim Cương diễn tả điều này một cách cô đọng:

"Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh", mọi hiện tượng sinh diệt đều giống như mộng, huyễn, bọt nước, bóng chớp.

Khi áp dụng nguyên lý vô thường vào lĩnh vực chính trị, ý nghĩa của nó trở nên đặc biệt sâu sắc và thực tiễn. Một hệ thống quyền lực có thể đạt đến đỉnh cao ổn định trong một giai đoạn lịch sử, nhưng không thể duy trì trạng thái ấy một cách tuyệt đối. Những yếu tố từng góp phần hình thành nó như niềm tin tập thể, điều kiện kinh tế, bối cảnh văn hóa, cán cân quyền lực, sẽ tiếp tục biến đổi. Khi các yếu tố ấy chuyển dịch, hệ thống cũng phải thích ứng. Nếu cố giữ nguyên hình dạng cũ, sự ổn định ban đầu sẽ dần chuyển thành cứng nhắc và, từ cứng nhắc dẫn đến khủng hoảng.

Cách nhìn thông thường thường xem sự sụp đổ của một thể chế là biến cố bất ngờ hoặc do sai lầm của một cá nhân hay một nhóm. Nhưng dưới lăng kính vô thường, đó không phải là tai nạn ngẫu nhiên. Đó là kết quả tất yếu của một tiến trình tích lũy dài hạn. Những dấu hiệu rạn nứt luôn hiện diện, chỉ là con người thường không nhận ra chúng kịp thời. Khi bị bỏ qua

quá lâu, những thay đổi nhỏ từ từ trở thành những lực đẩy không thể kiểm soát.

Vô thường không chỉ tác động đến hình thức bên ngoài của quyền lực mà còn đến những nền tảng nội tại nâng đỡ nó. Những giá trị từng được coi là bất di bất dịch có thể suy yếu theo thời gian. Những niềm tin tập thể từng duy trì sự đồng thuận có thể tan vỡ. Những động lực từng giữ cho hệ thống vận hành có thể mất dần hiệu lực. Khi những yếu tố này chuyển biến, cấu trúc bên ngoài khó có thể đứng vững mà không sinh ra căng thẳng và mâu thuẩn nội tại.

Từ đây xuất hiện một nhận thức then chốt cho *chính trị học*: giới hạn của quyền lực không nằm ở việc nó mạnh hay yếu, mà ở khả năng thích ứng với vô thường. Một quyền lực càng cố giữ nguyên hình dạng của mình, càng dễ rơi vào khủng hoảng khi hoàn cảnh thay đổi. Một thể chế càng tự xem mình là muôn năm hay vĩnh cửu, càng khó nhận ra những chuyển động âm thầm đang diễn ra bên trong và xung quanh nó. Mọi cấu trúc muốn tồn tại như tuyệt đối cuối cùng đều bị chính lẽ vô thường làm cho rạn nứt.

Nhận thức này không dẫn đến bi quan hay thái độ buông xuôi trước những biến thiên nghiệt ngã của thời cuộc. Ngược lại, vô thường mở ra một cách tiếp cận khiêm tốn nhưng thiết thực hơn. Mục tiêu của chính trị không còn là thiết lập một trật tự bất biến, mà là duy trì khả năng thích ứng trước những chuyển động không ngừng của hoàn cảnh. Thay đổi không nhất thiết là dấu hiệu của đổ vỡ; vấn đề nằm ở chỗ con người có đủ khả năng điều chỉnh để chuyển hóa các biến động thành tái cân bằng hay không. Không phải loại bỏ thay đổi, mà học cách làm cho thay đổi không biến thành khủng hoảng. Không phải xây dựng một hệ thống vĩnh cửu bất biến, mà xây dựng một hệ thống có khả năng tự điều chỉnh trước những biến chuyển không thể tránh khỏi.

Khi hiểu được nguyên lý này, trách nhiệm chính trị cũng thay đổi bản chất. Trách nhiệm không đơn thuần chỉ là duy trì trật tự hiện tại, mà còn là khả năng nhận ra sớm những chuyển động đang hình thành bên dưới bề mặt xã hội để kịp thời điều chỉnh. Điều quan trọng là không phải chỉ bảo vệ cấu trúc đang có, mà giữ cho cấu trúc ấy luôn linh hoạt trước tình huống mới.

Một nền chính trị trưởng thành không đợi đến khi khủng hoảng bùng nổ mới phản ứng, mà biết nhìn thấy những nhân tố có thể dẫn đến những khủng hoảng từ trước.

Vô thường vì thế không còn là nguồn gốc của bất an, mà trở thành một nguyên lý định hướng cốt yếu. Nó nhắc nhở rằng mọi hình thức tồn tại đều có giới hạn và, vì vậy không có gì nên bị tuyệt đối hóa. Nó cho thấy rằng sự bám víu vào một trạng thái cố định thường chỉ làm tăng thêm căng thẳng khi thực tại bắt đầu chuyển mình. Đồng thời, nó mở ra khả năng buông lỏng để thích ứng thay vì cố giữ để đối kháng.

Từ góc nhìn này, chính trị không còn là nơi tìm kiếm sự kiểm soát tuyệt đối, mà là không gian nhận diện và hỗ trợ dòng chảy của vô thường một cách có ý thức. Quyền lực không còn là thứ phải giữ chặt bằng mọi giá, mà là một chức năng tạm thời cần được điều chỉnh liên tục cho phù hợp với hoàn cảnh. Sự ổn định cũng không còn là cứu cánh tối hậu, mà chỉ là trạng thái cân bằng động trong một tiến trình rộng lớn hơn.

Tóm lại, vô thường không làm cho quyền lực trở nên vô nghĩa. Nó chỉ đưa quyền lực trở lại đúng vị trí khiêm tốn của nó vì muôn hữu vũ trụ đều vô thường biến dịch. Khi được nhìn nhận và sử dụng với tuệ tri ấy, quyền lực có thể góp phần xây dựng một trật tự xã hội linh hoạt hơn, ít đối kháng hơn và ít tạo thêm khổ đau hơn.

Chính trong sự hiểu biết thấu triệt về vô thường, con người mới có khả năng xây dựng một đời sống chung không dựa trên ảo tưởng về sự bất biến, mà dựa trên khả năng chuyển mình liên tục trước thực tại luôn thay đổi.

VII. TRUNG ĐẠO NHƯ NGUYÊN LÝ CÂN BẰNG CHÍNH TRỊ

Nếu khổ đau (dukkha) cho thấy tình trạng của đời sống, *duyên khởi* (paṭiccasamuppāda) cho thấy cách các tiến trình vận hành, *vô minh* (*avijjā*) chỉ ra nguồn gốc của sai lệch, *vô ngã* (anattā) tháo gỡ sự bám chấp vào bản ngã và *vô thường* (anicca) đặt lại giới hạn của mọi hệ thống, thì ***Trung đạo*** (majjhimā paṭipadā) không phải là lập trường trung gian theo nghĩa

trung lập hay sự thỏa hiệp giữa hai thái cực. Đó là một nguyên lý vận hành: nhận diện rõ những điều kiện cụ thể đang hiện diện, đáp ứng chúng một cách thích hợp mà không bị kéo về phía cực đoan của cưỡng chế hay buông thả, của cứng nhắc hay hỗn loạn. Trong bối cảnh chính trị, Trung đạo không đưa ra một mô hình cụ thể để áp dụng mà đặt ra một đòi hỏi cao hơn: người vận hành quyền lực phải có khả năng nhìn rõ từng tình huống cụ thể và đáp ứng đúng với những gì mà tình huống ấy thực sự đòi hỏi, không bị trói buộc bởi một lý thuyết có sẵn, cũng không bị cuốn theo sức ép của thời cuộc.

Con người thường có xu hướng nghiêng về một phía. Điều khó nhận ra là cảm giác chắc chắn thường được tìm thấy bằng cách bám mạnh vào một cực nào đó. Khi bất an xuất hiện, cực đoan dễ tạo ra cảm giác rõ ràng và an toàn tạm thời. Một lập trường tuyệt đối, một phản ứng mạnh hoặc một quan điểm cứng rắn đôi khi khiến con người nghĩ rằng mình đang kiểm soát được tình hình. Nhưng chính trong sự bám víu ấy, khả năng nhìn toàn bộ thực tại bắt đầu thu hẹp lại.

Vì vậy, Trung đạo trong giáo pháp của Đức Phật không phải sự lưỡng lự giữa hai phía, mà là khả năng không để tâm thức bị khóa chặt vào bất kỳ cực nào.

Đức Phật từng nói về con đường này ngay từ bài pháp đầu tiên tại Lộc Uyển. Ngài từ chối cả hai thái cực: hưởng thụ dục lạc và ép xác cực đoan. Trung đạo vì vậy không phải sự thỏa hiệp ở giữa, mà là một hướng đi giúp con người thoát khỏi sự chi phối của cực đoan trong cả tư tưởng lẫn hành động.

Chính Đức Phật cũng đã thể hiện con đường này qua chính hành trình tu chứng của mình. Sau khi xuất gia, Ngài đã thực hành cực đoan khổ hạnh trong sáu năm tại Khổ Hạnh Lâm (Uruvelā), nhịn ăn, ép xác đến mức thân thể chỉ còn da bọc xương, suýt chết vì kiệt sức. Tuy nhiên, Ngài nhận ra rằng con đường tự hành hạ ấy không dẫn đến giác ngộ, mà chỉ đưa đến suy kiệt thân tâm. Khi từ bỏ cực đoan khổ hạnh, nhận bát cháo sữa từ cô gái Sujātā và lấy lại sức khỏe, Đức Phật đã chọn con đường Trung Đạo. Ngay sau đó, Ngài ngồi dưới cội Bồ đề để tham thiền nhập định và trải qua 49 ngày đêm ngài đã chứng đắc Vô Thượng Chánh Đẳng Giác. Như

vậy, Trung Đạo không chỉ là giáo lý được tuyên thuyết, mà còn là con đường đã được chính Đức Phật thực hành và chứng ngộ qua chính sự trải nghiệm của mình.

Khi thấy khổ đau, con người có thể rơi vào bi quan. Khi thấy vô thường, có thể rơi vào bất ổn. Khi nhận ra vô ngã, có thể hiểu sai thành phủ nhận vai trò cá nhân. Khi thấy giới hạn của quyền lực, có thể chuyển sang buông xuôi hoặc mất niềm tin vào mọi thiết chế. Những khuynh hướng ấy không hoàn toàn sai, nhưng chúng trở thành lệch lạc khi bị đẩy đến cực điểm.

Trung đạo không đứng giữa các cực đoan; Trung đạo vượt khỏi sự trói buộc của cực đoan. Không phải bằng cách phủ nhận mọi phía, mà bằng khả năng thấy rõ giới hạn của từng phía.

Từ góc độ này, Trung đạo không tự biểu hiện như một học thuyết có lập trường cố định, mà là một năng lực điều chỉnh liên tục trước hoàn cảnh luôn thay đổi. Không phải né tránh vấn đề, mà là nhìn vấn đề trong tính phức hợp của nó. Không phải giảm nhẹ thực tại, mà là không để thực tại bị giản lược thành những lựa chọn cứng nhắc.

Khi áp dụng vào chính trị, Trung đạo không chỉ là nguyên tắc đạo đức mà còn là nguyên lý vận hành. Nó không áp đặt một mô hình duy nhất cho mọi xã hội, mà mở ra khả năng nhận ra khi nào một hệ thống đang bắt đầu lệch hướng. Nó không đưa ra công thức có sẵn, mà giúp con người nhận biết lúc nào phản ứng của mình đang bị kéo về cực đoan.

Trong kinh nghiệm chính trị thông thường, xã hội thường dao động giữa hai xu hướng. Một bên là kiểm soát quá mức, nơi quyền lực được củng cố để duy trì trật tự bằng áp lực ngày càng lớn. Một bên là buông lỏng quá mức, nơi tự do được đẩy đến mức làm suy yếu khả năng điều phối và giữ cân bằng chung. Cả hai đều xuất phát từ những nhu cầu có thật, nhưng đều trở nên nguy hiểm khi bị tuyệt đối hóa.

Khi kiểm soát bị đẩy lên quá mạnh, áp lực tích tụ dần. Khi áp lực kéo dài, phản ứng xuất hiện. Khi phản ứng bị dồn nén, nó chuyển sang những hình thức khác khó kiểm soát hơn. Ngược lại, khi tự do bị hiểu như không giới hạn, cấu trúc xã hội bắt đầu suy yếu. Khi cấu trúc suy yếu, bất ổn gia tăng và nhu cầu kiểm soát lại quay trở lại. Hai cực này không loại

trừ nhau. Chúng thường nuôi dưỡng nhau trong một vòng lặp.

Trung đạo không đứng về phía nào trong hai cực ấy. Nó nhìn thấy rằng cả hai đều là phản ứng trước những vấn đề chưa được tri nhận thấu đáo. Khi nguyên nhân sâu hơn chưa được nhận diện, con người thường buộc phải chọn một phía. Nhưng khi thấy rõ tiến trình đang vận hành phía dưới, khả năng vượt khỏi cả hai cực bắt đầu xuất hiện.

Điều này có nghĩa rằng Trung đạo không phải lựa chọn giữa kiểm soát và tự do, mà là khả năng làm cho cả hai không rơi vào cực đoan. Không phủ nhận vai trò của kỷ cương, nhưng không để kỷ cương biến thành cưỡng chế. Không phủ nhận giá trị của tự do, nhưng cũng không để tự do trở thành buông thả.

Trong cách nhìn ấy, cân bằng không phải trạng thái đứng yên mà là một tiến trình linh hoạt. Không đạt được một lần rồi giữ nguyên mãi mãi, mà cần liên tục điều chỉnh theo hoàn cảnh. Khi hoàn cảnh thay đổi, cách tiếp cận cũng cần thay đổi theo.

Điều này đòi hỏi một năng lực đặc biệt mà Trung đạo giúp nuôi dưỡng: khả năng thấy mà

không bị cuốn theo phản ứng tức thời. Khi nhận ra điều gì đang diễn ra mà không lập tức phản ứng theo quán tính, con người có thể lựa chọn một hướng đi phù hợp hơn với hoàn cảnh thực tế. Nhưng khi bị kéo mạnh bởi cảm xúc hoặc định kiến, tâm thức rất dễ rơi về một phía mà không tự nhận ra.

Vì vậy, Trung đạo không chỉ liên quan đến quyết định, mà còn liên quan đến cách nhìn trước khi quyết định được đưa ra. Khi cách nhìn bị lệch, quyết định dù có vẻ hợp lý vẫn mang theo lệch lạc. Nhưng khi cách nhìn được điều chỉnh, hành động thường tự nhiên trở nên cân bằng hơn mà không cần quá nhiều cưỡng chế từ bên ngoài.

Từ đây có thể thấy một điều quan trọng: cực đoan thường không bắt đầu từ hành động, mà từ cách nhìn. Và, cân bằng không đạt được chỉ bằng việc sửa hành động bên ngoài, mà bằng việc điều chỉnh nhận thức bên trong.

Khi cách nhìn thay đổi, hành động cũng thay đổi theo. Khi cách nhìn không đổi, mọi nỗ lực điều chỉnh bên ngoài thường chỉ mang tính tạm thời.

Trong đời sống chính trị, điều này có ý nghĩa rất sâu. Không phải mọi vấn đề đều cần một giải pháp mạnh hơn. Nhiều khi điều cần thiết trước tiên là một cách nhìn rộng hơn. Không phải mọi xung đột đều cần bị dập tắt ngay lập tức, mà cần được hiểu trong bối cảnh đã tạo ra nó. Không phải mọi bất ổn đều phải bị kiểm soát bằng áp lực, mà cần được nhận ra như dấu hiệu của một sự mất cân bằng một cách triệt để hơn.

Trung đạo không loại bỏ xung đột, nhưng ngăn xung đột biến thành hủy diệt. Không xóa bỏ khác biệt, nhưng giúp khác biệt không dẫn đến chia rẽ. Không phủ nhận quyền lực, nhưng không để quyền lực trở thành áp lực đè nặng lên đời sống con người.

Điều này không thể được thực hiện chỉ bằng mệnh lệnh. Nó bắt đầu từ sự chuyển hóa trong nhận thức. Khi nhận thức thay đổi, cách tiếp cận vấn đề cũng thay đổi. Và, khi cách tiếp cận thay đổi, kết quả cuối cùng cũng dần thay đổi theo. Không phải ngay lập tức, mà qua một tiến trình có tính tích lũy.

Trong tiến trình ấy, Trung đạo không phải một lý thuyết được áp dụng từ bên ngoài, mà là một năng lực cần được nuôi dưỡng từ bên trong.

Không phải công cụ để kiểm soát xã hội, mà là khả năng giữ cho tâm thức không bị kéo vào cực đoan.

Từ đây có thể thấy rằng Trung đạo không chỉ là nguyên lý triết học, mà còn là căn bản của một chính trị học khác. Một chính trị học không bị chi phối bởi phản ứng cực đoan, không bị khóa trong những lựa chọn cứng nhắc và không tuyệt đối hóa bất kỳ mô hình nào.

Trung đạo không phải lựa chọn giữa kiểm soát và tự do, mà là khả năng làm cho cả hai không rơi vào cực đoan. Không phủ nhận vai trò của kỷ cương, nhưng không để kỷ cương biến thành cưỡng chế. Không phủ nhận giá trị của tự do, nhưng cũng không để tự do trở thành buông thả.

Một ví dụ rõ nét cho tinh thần ấy có thể thấy ở Abraham Lincoln trong giai đoạn cuối của Nội chiến Hoa Kỳ. Tổng thống Lincoln không chấp nhận duy trì chế độ nô lệ để đổi lấy sự ổn định chính trị, nhưng cũng không lựa chọn con đường trả đũa cực đoan đối với miền Nam sau chiến tranh. Điều đáng chú ý là ông đưa ra lập trường này vào đúng thời điểm miền Bắc

gần giành thắng lợi hoàn toàn. Thay vì biến chiến thắng quân sự thành cơ sở cho một chính sách trả thù, Tổng thống Lincoln chủ trương tái thống nhất quốc gia trên nền tảng hòa giải, đồng thời vẫn giữ vững nguyên tắc chấm dứt chế độ nô lệ. Trong bài diễn văn nhậm chức lần thứ hai năm 1865, ông kêu gọi tái thiết đất nước bằng tinh thần:

> *"with malice toward none, with charity for all" (không ác ý với bất kỳ ai, với lòng từ tâm dành cho tất cả).*[8]

Quan điểm ấy không phủ nhận công lý hay kỷ cương chính trị, nhưng tìm cách ngăn công lý biến thành vòng lặp kéo dài của hận thù và chia cắt.

Ngay cả những mô hình được xem là "trung lập" hay "cân bằng" nhất trong lịch sử cũng chỉ mang tính tương đối. Thụy Sĩ duy trì chính sách trung lập vũ trang vĩnh viễn từ năm 1815 (được các cường quốc châu Âu công nhận tại Hòa ước Paris), được ghi nhận rõ trong Hiến pháp Liên

---

8 Abraham Lincoln, "Second Inaugural Address," March 4, 1865, in *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. Roy P. Basler, vol. 8 (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953), 333.

bang Thụy Sĩ 1999 (Điều 2 và Điều 54 nhấn mạnh nguyên tắc trung lập và không tham gia liên minh quân sự). Costa Rica thì tại Điều 12 Hiến pháp năm 1949 tuyên bố dứt khoát: *"The Army as a permanent institution is abolished"* (Quân đội như một thiết chế thường trực bị bãi bỏ), biến quốc gia này thành một trong những mô hình phi quân sự hóa nổi bật nhất châu Mỹ Latinh.

Một ví dụ Đông phương đáng chú ý là Bhutan – quốc gia Phật giáo duy nhất trên thế giới lấy Gross National Happiness (GNH) làm triết lý phát triển quốc gia thay vì chỉ tập trung vào GDP. Hiến pháp Bhutan năm 2008 quy định rõ nhà nước có trách nhiệm *"thúc đẩy hạnh phúc và thịnh vượng cho tất cả công dân"* đồng thời bảo vệ môi trường và văn hóa Phật giáo. Bhutan không tham gia bất kỳ liên minh quân sự nào, duy trì chính sách đối ngoại cân bằng tinh tế giữa Ấn Độ và Trung Quốc, đồng thời giữ tỷ lệ che phủ rừng trên 70%. Tuy nhiên, ngay cả Bhutan cũng chỉ mang tính tương đối: quốc gia này vẫn phụ thuộc lớn vào Ấn Độ về an ninh và thương mại. Những ví dụ này cho

thấy: không có thể chế trung lập nào là tuyệt đối hay bất biến. Chúng đều phải liên tục điều chỉnh theo hoàn cảnh duyên sinh và, chỉ bền vững khi được nuôi dưỡng bởi nhận thức không rơi vào cực đoan.

Trung đạo không đưa ra câu trả lời cố định cho mọi hoàn cảnh. Nó mở ra một phương pháp tiếp cận. Không nói rằng mọi xã hội phải vận hành theo cùng một khuôn mẫu, mà chỉ ra cách nhìn để mỗi hoàn cảnh có thể được xử lý phù hợp hơn. Trung đạo không đặt ra một khuôn mẫu hoàn hảo bất biến, mà giữ cho khả năng điều chỉnh và thích ứng luôn được rộng mở.

Trong hướng nhìn ấy, chính trị không còn là sự lựa chọn giữa các cực đoan đối lập, mà trở thành khả năng duy trì cân bằng trong một thế giới luôn biến đổi. Không phải giữ cho mọi thứ đứng yên, mà làm cho sự chuyển động không dẫn đến khủng hoảng. Không loại bỏ khác biệt, mà giữ cho khác biệt không biến thành hận thù và chia cắt.

Và chính ở điểm này, Trung đạo trở thành nguyên lý vận hành của toàn bộ tiến trình. Không phải đích đến cuối cùng, mà là cách đi. Không phải một trạng thái đạt được rồi kết thúc,

mà là khả năng cần được nuôi dưỡng liên tục. Bởi chỉ cần tâm thức không còn bị kéo về cực đoan, một hướng đi khác cho đời sống chung đã bắt đầu mở ra.

VIII. NGHIỆP VÀ TRÁCH NHIỆM CHÍNH TRỊ

Nếu Trung đạo mở ra khả năng duy trì cân bằng giữa các cực đoan, thì nghiệp đặt ra một câu hỏi căn bản hơn về hệ quả dài hạn của mọi hành vi. Không phải hệ quả theo nghĩa nhân quả tuyến tính đơn giản, mà là một chuỗi tương tác phức tạp, trong đó suy nghĩ, lời nói và hành động đều để lại dấu ấn trong dòng chảy của đời sống cá nhân lẫn tập thể. Chính từ đây, chính trị không còn chỉ là chuỗi quyết định trước mắt, mà trở thành lĩnh vực chịu trách nhiệm với toàn bộ tiến trình nhân quả mà nó góp phần tạo dựng.

Trong nhận thức phổ thông, nghiệp thường bị giản lược thành luật nhân quả thô sơ: làm thiện thì gặp thiện, làm ác thì gặp ác. Nhưng trong giáo pháp của Đức Phật, nghiệp (karma) là một nguyên lý tinh vi hơn nhiều. Trong *Kinh Tăng Chi Bộ (Anguttara Nikāya), Kinh Upajjhatthana (AN 5.57),* Đức Phật dạy:

> *"Ta là chủ nhân của nghiệp, là thừa tự của nghiệp, nghiệp là thai tạng, nghiệp là quyến thuộc, nghiệp là điểm tựa. Phàm nghiệp nào ta sẽ làm, thiện hay ác, ta sẽ thừa tự nghiệp ấy."*[9]

Nghiệp không chỉ là kết quả của hành động bên ngoài, mà là toàn bộ chuỗi nhân duyên được hình thành từ động lực nội tâm, hành vi cụ thể và những hệ quả kéo dài theo thời gian. Mỗi ý định, dù nhỏ, đều là một nhân tố góp phần định hình cho hoàn cảnh tương lai.

Đức Phật nhấn mạnh rằng nghiệp không phải là định mệnh cố định hay sự trừng phạt từ một thế lực bên ngoài. Đó là quy luật tự nhiên của nhân quả, trong đó ý chí và hành vi của con người đóng vai trò quyết định. Một lời nói đầy sân hận có thể tiếp tục tạo ra căng thẳng và chia rẽ rất lâu sau khi nó được thốt ra. Ngược lại,

---

9 *Aṅguttara Nikāya* 5.57, *Upajjhatthana Sutta* (Kinh Upajjhatthana). Bản dịch tiếng Anh: Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2012). Bản Pāli gốc: *Kammassakomhi, kammadāyādo kammayoni kammabandhu kammapaṭisaraṇo. Yaṁ kammaṁ karissāmio- kalyāṇaṁ vā pāpakaṁ vā - tassa dāyādo bhavissāmī.*

một quyết định xuất phát từ tuệ giác và thiện chí có thể âm thầm mở ra những khả năng tích cực mà chính người thực hiện cũng chưa thể lường hết được.

Khi mở rộng nguyên lý này sang lĩnh vực chính trị, ý nghĩa của nghiệp trở nên sâu rộng và thực tiễn hơn bao giờ hết. Một quyết định đối với các chính sách không chỉ tác động đến hiện tại, mà còn gieo những nhân tố sẽ tiếp tục vận hành trong tương lai. Một thể chế được xây dựng trên nền tảng của sợ hãi hay tham ái sẽ tự tạo ra những chuỗi phản ứng đối kháng. Ngược lại, một thiết kế thể chế xuất phát từ sự hiểu biết rốt ráo về nhân duyên có khả năng giảm thiểu những hệ quả tiêu cực dài hạn.

Điều này cho thấy trách nhiệm chính trị không thể giới hạn ở việc đạt được kết quả trước mắt hay tuân thủ các quy tắc pháp lý theo kiểu hình thức. Trách nhiệm thực sự nằm ở việc nhận thức rõ những nhân tố mà hành động của mình đang nuôi dưỡng và những hệ quả mà chúng có thể sinh ra trong mạng lưới tương quan rộng lớn. Không phải trách nhiệm theo nghĩa pháp lý hẹp, mà là trách nhiệm đối

với toàn bộ dòng chảy nhân quả mà chính trị góp phần định hình.

Khi thiếu sự nhận thức này, chính trị rất dễ rơi vào lối vận hành ngắn hạn. Những quyết định được đưa ra để giải quyết khủng hoảng tức thời thường vô tình gieo mầm cho những bất ổn lâu dài hơn. Những chính sách được đánh giá là thành công trong hiện tại đôi khi lại trở thành gánh nặng cho các thế hệ tương lai. Lịch sử chính trị đầy những trường hợp về các thể chế được xây dựng với tiêu chí tốt đẹp nhưng cuối cùng lại tái tạo ra những hình thức bất công hoặc xung đột mới dưới lớp vỏ khác.

Một điển hình cho tiến trình ấy có thể thấy trong lịch sử thuộc địa Ấn Độ dưới sự cai trị của Đế quốc Anh. Trong nhiều thập niên, chính quyền thuộc địa vận hành chính sách thường được các nhà sử học mô tả là *"divide and rule" (chia để trị)*, khai thác và củng cố sự khác biệt giữa các cộng đồng Hindu và Muslim nhằm duy trì quyền kiểm soát chính trị. Về trước mắt, chiến lược ấy giúp củng cố sự ổn định của đế quốc và làm giảm nguy cơ hình thành một phong trào đoàn kết chống thuộc địa. Nhưng về lâu dài, những chia rẽ ấy

dần tích tụ thành nghi kỵ và đối kháng nghiêm trọng giữa các cộng đồng. Khi tiến trình phân chia Ấn Độ và Pakistan diễn ra vào năm 1947, bạo lực đã bùng nổ trên quy mô lớn, hàng triệu người phải di cư và những vết thương xã hội đã kéo dài qua nhiều thế hệ.[10]

Điều đáng chú ý là những hệ quả ấy không chỉ dừng lại ở các xã hội thuộc địa. Chính Đế quốc Anh cũng dần dần đối diện với sự suy yếu của mô hình cai trị mà họ đã xây dựng. Sau Thế chiến II, làn sóng giải thực lan rộng, Đế quốc Anh tan rã nhanh chóng và tính chính danh đạo đức của chủ nghĩa thực dân ngày càng bị đặt dấu hỏi trên quy mô toàn cầu. Trong ý nghĩa ấy, nghiệp không vận hành như sự trừng phạt từ bên ngoài, mà như một tiến trình trong đó chính những cấu trúc được tạo ra, cuối cùng quay trở lại tác động lên chủ thể đã tạo ra chúng. Một hệ thống được duy trì bằng chia rẽ và thống trị cuối cùng cũng tự mang trong nó những điều

---

10 Về số liệu phân chia Ấn Độ-Pakistan năm 1947: *Partition of India*, Wikipedia, dẫn theo nhiều nguồn học thuật với ước tính từ 200.000 đến 1 triệu người thiệt mạng và 14-17 triệu người phải di cư.

kiện dẫn đến sự suy yếu của chính mình.[11]

Phật giáo không dạy rằng con người có thể kiểm soát hoàn toàn mọi kết quả khi chưa đạt được giác ngộ giải thoát. Đức Phật khai thị rằng, con người có khả năng nhận diện phần trách nhiệm của mình trong chuỗi nhân duyên và từ đó lựa chọn những động lực lành mạnh hơn. Không phải bằng cách dự đoán tất cả tương lai, mà bằng cách thấy rõ những nhân tố mình đang tiếp tục nuôi dưỡng trong hiện tại. Đây chính là sự khác biệt giữa trách nhiệm thụ động (chỉ chịu hậu quả) và trách nhiệm chủ động nhận diện và điều chỉnh nhân tố ngay từ gốc rễ.

Trong bối cảnh chính trị đương đại, nguyên lý nghiệp nhắc nhở rằng, không có hành động nào hoàn toàn trung tính. Mỗi chính sách, dù nhỏ, đều góp phần định hình những khuynh hướng dài hạn của xã hội. Một quyết định ưu tiên tăng trưởng kinh tế mà bỏ qua công bằng xã hội có thể tạo ra bất bình đẳng và tích lũy cho một tiến trình bao gồm rất nhiều hệ quả nguy hại khác.

---

11 Yasmin Khan, *The Great Partition: The Making of India and Pakistan* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007); John Darwin, *The End of the British Empire: The Historical Debate* (Oxford: Blackwell, 1991).

Một chính sách an ninh tập trung vào kiểm soát mà thiếu sự minh bạch có thể nuôi dưỡng sự sụp đổ lòng tin. Những hệ quả ấy không xuất hiện ngay lập tức, nhưng chúng tích tụ và cuối cùng định hình bản chất của toàn bộ hệ thống.

Từ đây xuất hiện một nguyên tắc quan trọng: trách nhiệm chính trị không chỉ thuộc về người nắm quyền lực, mà lan tỏa trong toàn bộ mạng lưới tương quan của xã hội. Mỗi công dân, mỗi nhóm lợi ích và mỗi quyết định đều góp phần vào dòng chảy nhân quả chung. Khi nhận thức này được thiết lập, chính trị không còn là lĩnh vực tách biệt khỏi đạo đức cá nhân, mà trở thành biểu hiện tập thể của cách con người suy nghĩ, lựa chọn và hành động.

Nghiệp vì thế không chỉ giải thích hệ quả, mà còn mở ra khả năng chuyển hóa thực sự. Khi thấy rõ tiến trình nhân quả đang vận hành, con người có thể ngừng tiếp tục nuôi dưỡng những động lực tiêu cực. Và, khi những động lực ấy suy yếu dần, những hệ quả tương ứng cũng bắt đầu chuyển biến theo hướng tích cực hơn. Đây không phải là sự thay đổi đột ngột, mà là một tiến trình có tính tích lũy, đòi hỏi sự kiên trì trong nhận thức và hành vi.

Chính ở điểm hội tụ này, nghiệp làm cho chính trị trở nên tinh tế hơn nhiều so với việc chỉ quản lý quyền lực hay điều hành xã hội trên bề mặt. Chính trị không còn chỉ là nơi đưa ra quyết định, mà là không gian trong đó những nhân tố của tương lai đang được hình thành trong từng khoảnh khắc. Không chỉ là công cụ xử lý vấn đề trước mắt, mà còn là một phần của tiến trình tạo ra hoặc chuyển hóa những vấn đề mang tính lâu dài.

Và chính trong sự hiểu biết ấy, trách nhiệm không còn là gánh nặng áp đặt từ bên ngoài, mà trở thành một khả năng tỉnh thức: khả năng thấy rõ điều mình đang góp phần tạo ra và từ đó lựa chọn không tiếp tục nuôi dưỡng những nguyên nhân dẫn đến khổ đau cho mình và cho người khác.

CHƯƠNG 3

TÂM THỨC VÀ QUYỀN LỰC - AI ĐANG VẬN HÀNH XÃ HỘI

Nếu nghiệp làm rõ hệ quả dài hạn của hành động, thì tâm thức đặt ra câu hỏi tất yếu: chính trạng thái nội tâm nào đang định hướng và chi phối những hành động ấy. Quyền lực không chỉ là khả năng kiểm soát bên ngoài, mà còn là biểu hiện của những khuynh hướng đang vận hành trong tâm thức con người cả ở cấp độ cá nhân lẫn tập thể.

Trong nhận thức thông thường, quyền lực thường được gắn liền với vị trí và cơ chế. Người nắm quyền được xem là chủ thể quyết định, còn hệ thống được xem là công cụ thực thi. Cách tiếp cận này có giá trị thực tiễn ở khía cạnh bề ngoài, nhưng chưa đạt tới cội nguồn nơi hành động thực sự được hình thành.

Cùng một cơ chế thể chế, cùng một vị trí quyền lực, kết quả có thể hoàn toàn khác nhau do tùy thuộc vào trạng thái tâm thức đang chi phối người vận hành nó. Điều này cho thấy quyền lực không chỉ nằm ở cấu trúc hình thức, mà còn ở cách cấu trúc ấy được sử dụng. Và, cách sử dụng ấy không thể tách rời khỏi những động lực nội tại: sợ hãi, tham ái, chấp thủ hay tuệ giác. Khi tâm thức bị chi phối bởi sợ hãi, quyền lực dễ trở thành công cụ kiểm soát và đàn áp.

Khi bị thúc đẩy bởi tham ái, quyền lực dễ chuyển thành phương tiện tích lũy lợi ích phe nhóm. Khi bị dẫn dắt bởi chấp thủ, quyền lực rất dễ biến thành rào cản đối với mọi thay đổi cần thiết. Khi được lãnh đạo bởi tuệ giác, quyền lực sẽ trở thành phương tiện kiến tạo hạnh phúc, an lạc đích thực cho con người và muôn loài.

Phật giáo cung cấp một nền tảng khái niệm chính xác để hiểu mối liên hệ này một cách chân xác. Trong Kinh Tăng Chi Bộ (Aṅguttara Nikāya 1.49-52), Pabhassara Sutta, Đức Phật dạy rằng: *"Tâm này, này các tỳ kheo, là sáng chói. Nhưng nó bị ô nhiễm bởi những phiền*

não từ bên ngoài đến."[1] Lời dạy này mang một hàm nghĩa vô cùng sâu xa: bản chất gốc của tâm không phải là sân hận, sợ hãi hay tham ái, những trạng thái ấy là thứ đến sau, không phải là cốt lõi. Điều này có nghĩa là tâm thức của con người và, do đó, tâm thức tập thể của xã hội không bị phong bế vĩnh viễn bởi những khuynh hướng tiêu cực. Khi điều kiện thay đổi, bản chất sáng chói của tâm có thể được phục hồi. Đây là nền tảng của mọi khả năng chuyển hóa chính trị thực sự.

Ngược lại, khi tâm thức được soi sáng bởi tuệ giác siêu việt, quyền lực có khả năng vận hành theo hướng khác. Nó không còn chủ yếu nhằm bảo vệ vị thế cá nhân hay phe nhóm, mà hướng tới việc hỗ trợ sự hài hòa và giảm thiểu khổ đau trong đời sống tập thể. Không còn chỉ để khẳng định quyền uy, mà biết tự giới hạn đúng lúc. Không còn tập trung vào kiểm soát, mà tạo ra những điều kiện giúp xã hội vận hành cân bằng và linh hoạt hơn.

---

1 Aṅguttara Nikāya 1.49–52, *Pabhassara Sutta (Kinh Sáng Chói)*. Bản dịch tiếng Anh: *Thanissaro Bhikkhu, "Luminous,"* Access to Insight, 1995, https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an01/an01.049.than.html. Nguyên văn Pāli: *"Pabhassaramidam bhikkhave cittam. Tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhan."*

Sự khác biệt này không bắt nguồn từ cơ chế bên ngoài, mà từ chính con người đang vận hành cơ chế ấy. Xã hội không chỉ được điều hành bởi luật pháp và thể chế, mà còn bởi những khuynh hướng tâm lý đang lan tỏa trong cộng đồng. Những khuynh hướng ấy thường không dễ nhận ra, nhưng lại ảnh hưởng một cách sâu đậm đến cách quyền lực được sử dụng và đến bản chất của trật tự xã hội.

Khi một xã hội bị chi phối bởi sợ hãi tập thể, các quyết định dễ nghiêng về kiểm soát chặt chẽ và giảm thiểu rủi ro. Khi bị thúc đẩy bởi tham vọng cạnh tranh, các lựa chọn thường ưu tiên cho sự tăng trưởng ngắn hạn mà bỏ qua hệ quả dài hạn. Khi nghi kỵ và chia rẽ trở thành tâm lý phổ biến, lòng tin suy giảm và xung đột trở nên dễ leo thang. Những khuynh hướng này không xuất hiện đột ngột. Chúng được hình thành từ nhiều yếu tố như truyền thông, giáo dục, ký ức lịch sử, biến cố xã hội v.v… và dần được củng cố qua thời gian. Khi được lặp lại đủ lâu, chúng bắt đầu được coi là "bình thường" và âm thầm định hình cách con người nhìn nhận thực tại.

Bằng chứng thực nghiệm từ tâm lý học xã hội đã xác nhận điều này là điều đáng lo ngại. Trong loạt thí nghiệm do nhà tâm lý học Stanley Milgram thực hiện tại Đại học Yale từ năm 1961, ông phát hiện rằng 65% người tham gia sẵn sàng thực hiện những cú điện giật tưởng như gây chết người khi được chỉ thị bởi một người có thẩm quyền, dù họ biết rõ điều đó gây đau đớn cho người khác.[2] Milgram kết luận:

> *"Sự phục tùng là cơ chế tâm lý liên kết hành động cá nhân với mục đích chính trị. Đó là xi măng tâm lý gắn kết con người với các hệ thống quyền lực."*[3]

Điều này cho thấy không phải chỉ có những nhà độc tài hay kẻ cầm quyền tàn bạo mới tạo ra bạo lực chính trị, mà chính trạng thái tâm thức của người dân bình thường, khi bị điều

2 Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* (New York: Harper & Row, 1974), 32–33. Kết quả gốc được công bố lần đầu trong: Stanley Milgram, "Behavioral Study of Obedience," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67, no. 4 (1963): 371–378.

3 Milgram, *Obedience to Authority*, 133: "Obedience is the psychological mechanism that links individual action to political purpose. It is the dispositional cement that binds men to systems of authority."

kiện hóa bởi sợ hãi và phục tùng**,** mới là điều kiện nền tảng cho phép những hệ thống ấy vận hành.

Theo nghĩa ấy, quyền lực không chỉ vận hành từ trên xuống, mà còn từ dưới lên. Không chỉ từ người nắm quyền, mà từ chính cộng đồng đang tham dự vào hệ thống ấy. Khi một xã hội chấp nhận và nuôi dưỡng một cách nhìn nhất định, quyền lực thường phản ánh cách nhìn đó. Và khi cách nhìn thay đổi, cách vận hành quyền lực cũng bắt đầu chuyển biến theo.

Nhận thức này không chỉ xuất hiện trong truyền thống Phật giáo. Nhà triết học chính trị Hannah Arendt, sau khi tham dự phiên tòa xét xử Adolf Eichmann, một trong những kiến trúc sư chính của Holocaust, tại Jerusalem năm 1961, đã đưa ra một kết luận gây chấn động: Eichmann không phải một kẻ quái dị với tâm lý bệnh hoạn. Ông ta là một quan chức bình thường, hành động không phải từ sự căm ghét mà từ sự vắng mặt hoàn toàn của tư duy, khả năng nhìn thực tại từ góc độ của người khác. Arendt gọi đây là *"sự tầm thường của cái ác"* (the banality of evil): *"Cái ác đến từ sự thất*

bại của tư duy."[4] Luận điểm của Arendt tương thích với Phật giáo ở một điểm cốt lõi: bạo lực chính trị quy mô lớn không cần những kẻ ác nhân, nó chỉ cần những con người bình thường không được rèn luyện khả năng nhận diện về những gì đang thực sự xảy ra trong tâm thức và hành động của chính họ. *"Vô minh"* theo ý nghĩa của Phật giáo và *"sự thất bại của tư duy"* theo ý nghĩa Arendt đều chỉ về cùng một thực tại: khi tâm thức không được soi sáng, quyền lực dù nhỏ đều có thể trở thành công cụ của khổ đau mà người vận hành nó không hề hay biết.

Một nhận thức quan trọng bắt đầu lộ rõ ở đây: xã hội không chỉ được vận hành bởi những người cầm quyền, mà còn bởi trạng thái tâm thức đang lan rộng trong cộng đồng. Quyền lực không chỉ là công cụ của một nhóm người, mà còn là biểu hiện của những gì đang được chấp nhận và nuôi dưỡng trong đời sống tập thể. Khi

---

4 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Viking Press, 1963), 252: "Evil comes from a failure to think." Xem thêm: Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (New York: Harcourt, 1978), vol. 1, chap. 1, nơi bà phát triển luận điểm này thành một phân tích hệ thống hơn về mối quan hệ giữa tư duy và đạo đức chính trị.

không thấy rõ tính liên hệ này, con người rất dễ quy mọi trách nhiệm cho một nhóm cụ thể mà quên mất phần tham dự của chính mình trong tiến trình chung. Nhưng khi nhận ra mối liên hệ ấy, trách nhiệm không còn nằm ở một vị trí cố định, mà lan tỏa trong toàn bộ mạng lưới tương quan của xã hội.

Điều này không làm giảm vai trò của người nắm quyền. Nó chỉ đặt vai trò ấy vào một bối cảnh rộng lớn hơn. Người nắm quyền có khả năng tác động mạnh mẽ, nhưng vẫn không tách rời khỏi môi trường tâm lý chung của cộng đồng. Khi môi trường ấy không thay đổi, mọi nỗ lực cải cách đều sớm đối diện với những giới hạn. Nhưng khi môi trường ấy chuyển động theo hướng tích cực, khả năng chuyển hóa trở nên thực tế và bền vững hơn.

Trong tiến trình này, nhận thức giữ vai trò quan yếu. Không phải nhận thức theo nghĩa tích lũy thông tin, mà là tuệ tri về bản chất thực tại, khả năng thấy rõ vô minh, ngã chấp và những động lực đang chi phối hành vi. Khi cách nhìn bị giới hạn bởi phản ứng và định kiến, hành động dễ nghiêng về cực đoan. Nhưng khi tâm thức có đủ tĩnh lặng để quan

sát và hiểu, khả năng cân bằng và điều chỉnh bắt đầu xuất hiện.

Phật giáo không chỉ phân tích hành vi bên ngoài, mà còn đi sâu vào chính cấu trúc vận hành của tâm thức. Phật giáo phân biệt rõ ràng giữa hai trạng thái tâm thức liên quan trực tiếp đến vấn đề này. Citta (tâm), trong bản chất sáng chói của nó là khả năng nhận thức không bị che phủ, vốn có khuynh hướng hướng tới từ bi và trí tuệ. Trong khi đó, tâm bị che phủ bởi āsava (lậu hoặc) tức những thói quen nhận thức ăn sâu như tham dục, tà kiến và vô minh sẽ liên tục tái tạo những mô thức phản ứng cũ mà không tự nhận ra. Trong lĩnh vực chính trị, sự phân biệt này có ý nghĩa rất thực tiễn: cùng một tình huống chính trị có thể được nhìn nhận và xử lý hoàn toàn khác nhau tùy thuộc vào trạng thái tâm thức đang chi phối người vận hành nó. Khi āsava vận hành mà không được nhận diện, quyết định dù có vẻ hợp lý vẫn mang theo những lệch lạc ẩn sâu. Khi citta được làm sáng tỏ qua sự tu tập, hành động tự nhiên trở nên phù hợp hơn với thực tại.[5]

---

5 Bhikkhu Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1993), chap. 1. và Nyanatiloka Mahathera, *Buddhist*

Điều này lý giải lý do vì sao cùng một vấn đề xã hội nhưng có thể được xử lý theo nhiều hướng hoàn toàn khác nhau. Không phải vì dữ kiện khác nhau, mà vì cách tiếp cận và động lực nội tại khác nhau. Khi tâm thức bị dẫn dắt bởi sợ hãi hoặc tham ái, quyết định dù có vẻ hợp lý vẫn mang theo những lệch lạc. Nhưng khi tuệ giác hiện diện, hành động thường tự nhiên trở nên phù hợp hơn với hoàn cảnh và ít tạo thêm khổ đau hơn.

Từ góc nhìn này, chính trị không còn chỉ là vấn đề của chính sách hay sự quản trị trên hình thức bề mặt mà trở thành vấn đề của nhận thức tập thể. Không chỉ là điều chỉnh hành vi bên ngoài, mà là chuyển hóa những động lực nội tại đang hình thành hành vi. Không chỉ sửa chữa kết quả, mà đi vào nguồn gốc đang sinh ra kết quả ấy.

Sự chuyển hóa này không thể được tạo ra chỉ bằng mệnh lệnh hay cải cách cơ cấu. Không ai có thể áp đặt một cách nhìn mới lên toàn xã hội. Nhưng xã hội có thể tạo ra những

---

Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines (Kandy: Buddhist Publication Society, 1980), mục từ *āsava* và *citta*.

điều kiện thuận lợi giúp tuệ giác dần dần xuất hiện: qua giáo dục, truyền thông, đối thoại công cộng và các thực hành nuôi dưỡng tỉnh thức. Khi những điều kiện ấy được thiết lập, tâm thức tập thể bắt đầu chuyển biến. Và khi tâm thức chuyển biến, cách vận hành quyền lực cũng thay đổi theo.

Theo nghĩa ấy, chính trị không còn là nơi con người tranh giành ảnh hưởng, mà là không gian nơi những cách nhìn khác nhau gặp gỡ, va chạm và ảnh hưởng lẫn nhau. Khi những cách nhìn ấy không được nhận diện, xung đột dễ trở nên gay gắt. Nhưng khi được soi sáng bởi tuệ giác, khả năng đối thoại và chuyển hóa bắt đầu mở ra.

Tóm lại, câu hỏi "ai đang vận hành xã hội?" không thể được trả lời chỉ bằng tên của một cá nhân hay một nhóm người cụ thể. Câu trả lời nằm ở trạng thái tâm thức đang lan rộng trong cộng đồng. Khi tâm thức ấy bị che phủ bởi vô minh và ngã chấp, quyền lực phản ánh vô minh và ngã chấp. Khi được soi sáng bởi tuệ giác và tỉnh thức, quyền lực cũng bắt đầu vận hành theo hướng khác, hướng tới sự giảm thiểu khổ đau và hỗ trợ sự hài hòa chung.

Mỗi hình thái quyền lực cuối cùng đều phản chiếu trạng thái tâm thức đã tạo ra nó. Vì thế, khi tâm thức không chuyển hóa, mọi thay đổi bên ngoài sớm muộn cũng sẽ lặp lại những mô thức cũ dưới một hình thức khác.

CHƯƠNG 4
GIỚI HẠN CỦA CÁC LÝ THUYẾT CHÍNH TRỊ

Trong suốt chiều dài lịch sử của nhân loại, những bộ óc sắc bén nhất đã không ngừng đặt câu hỏi về quyền lực, công bằng và trật tự xã hội. Từ Aristotle đến Hobbes, từ Rousseau đến Marx, từ Rawls đến Foucault, mỗi thời đại đều sản sinh ra những lý thuyết mới, phản ánh những trăn trở sâu sắc về cách con người có thể sống chung với nhau một cách tốt đẹp hơn. Những công trình ấy không phải là sản phẩm của trí tuệ thuần túy tách rời khỏi đời sống, chúng được viết ra trong bối cảnh của những cuộc chiến tranh, những bất công cụ thể và những khát vọng thực sự về một thế giới khác. Chính vì vậy, chúng xứng đáng được đọc không chỉ như những học thuyết mà như những nỗ lực của con người trước những vấn đề không bao giờ dễ dàng. Chương

này tiếp cận những lý thuyết ấy từ tinh thần ấy không phải để phủ nhận hay xếp hạng, mà để đặt chúng cạnh một góc nhìn khác: điều gì đang vận hành trong tâm thức của những con người xây dựng và vận hành các hệ thống ấy?

Điều đáng chú ý là Đức Phật đã không khởi đầu bằng việc xây dựng một học thuyết chính trị hoàn chỉnh theo nghĩa thông thường. Ngài không đề xuất một mô hình nhà nước lý tưởng, cũng không đưa ra một hệ tư tưởng nhằm thay thế tất cả các hệ tư tưởng khác. Thay vì xuất phát từ cấu trúc xã hội hay thiết kế thể chế, Đức Phật đi thẳng vào tâm thức con người, nơi mọi cấu trúc cuối cùng đều được hình thành, duy trì và vận hành.

Cách tiếp cận này không phải là một sự thay thế, mà là một sự chuyển hướng căn bản trong cách con người nhìn vào chính mình và thế giới. Thay vì hỏi rằng ai nên cai trị hay thể chế nào là tối ưu, Đức Phật đã đặt câu hỏi quan trọng hơn: điều gì đang khiến con người tiếp tục tạo ra khổ đau cho nhau ngay cả khi những hệ thống mới được dựng lên?

Nhiều lý thuyết chính trị vĩ đại của nhân loại, dù có giá trị sâu sắc và đóng góp quan

trọng cho lịch sử tư tưởng, vẫn thường dừng lại ở tầng hành vi, thiết chế hoặc đạo đức xã hội. Chúng phân tích quyền lực, xung đột, tự do, công bằng và lợi ích tập thể với mức độ sắc bén đáng kể. Tuy nhiên, phần lớn chưa đi sâu vào những động lực tâm thức đang âm thầm duy trì bất công, xung đột và tha hóa quyền lực.

Thomas Hobbes viết *Leviathan* trong bối cảnh của cuộc nội chiến Anh (1642-1651), một xã hội đang thực sự tan vỡ. Xuất phát từ nỗi kinh hoàng trước hỗn loạn, ông mô tả trạng thái tự nhiên của con người như một cuộc chiến của tất cả chống lại tất cả, nơi cuộc sống là *"cô độc, nghèo nàn, bẩn thỉu, tàn bạo và ngắn ngủi."*[1] Từ đó, ông biện minh cho một quyền lực tập trung tuyệt đối như điều kiện duy nhất của trật tự.

Phân tích của Hobbes có giá trị chẩn đoán sắc bén: ông nhìn thấy sự thật rằng khi không có cấu trúc chung, con người rất dễ quay về với những phản ứng nguyên thủy. Nhưng giải pháp của ông lại dựng lên một hệ thống chính trị trên chính nền tảng tâm lý mà ông muốn kiểm soát: nỗi sợ.

---

1 Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), chap. 13. Ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 89.

Nhà nước theo Hobbes không chuyển hóa sợ hãi, mà chỉ tổ chức lại và sử dụng chính nỗi sợ hãi ấy để kiểm soát sợ hãi. Quyền lực Leviathan được xây dựng trên nền tảng của nỗi kinh hoàng trước tình trạng hỗn loạn và do đó, nó duy trì trật tự bằng cách liên tục tái tạo và khai thác nỗi sợ thay vì vượt qua nó.

Từ góc nhìn Phật giáo, đây là một hệ thống được xây dựng trên tham ái và sân hận chưa được nhận diện và do đó, không thể thực sự ổn định lâu dài, nó chỉ có thể duy trì sự phục tùng, không thể tạo ra sự hài hòa đích thực.

John Locke mở ra một bước tiến quan trọng khi khẳng định rằng *"con người về bản chất đều tự do, bình đẳng và độc lập"* và quyền lực chính trị chỉ chính danh khi được sự đồng thuận của người bị cai trị.[2] Đây là nền tảng của dân chủ, tự do và nhà nước pháp quyền hiện đại, một đóng góp không thể phủ nhận.

Tuy nhiên, học thuyết của Locke đặt *quyền sở hữu* (property) vào vị trí trung tâm của chính trị. Ông định nghĩa quyền chính trị chủ yếu là

2 John Locke, *Second Treatise of Government* (1689), chap. 8, §95. Ed. C.B. Macpherson (Indianapolis: Hackett, 1980).

quyền bảo vệ tài sản. Khi *tham ái* (taṇhā) có xu hướng bám víu và tích lũy không được nhận diện như một nhân tố cần chuyển hóa, mà thay vào đó được bảo vệ như một quyền tự nhiên, thì chính hệ thống pháp lý được thiết kế để bảo vệ tự do lại trở thành công cụ hợp thức hóa sự tích lũy không giới hạn. Kết quả lịch sử rất rõ ràng: những xã hội thừa hưởng truyền thống Locke đã tạo ra những nền dân chủ mạnh nhất thế giới, nhưng đồng thời cũng tạo ra những bất bình đẳng kinh tế sâu sắc nhất trong lịch sử hiện đại.

Rousseau cho rằng: *"chỉ có ý chí chung mới có thể điều hướng sức mạnh của nhà nước theo mục tiêu của nó, tức là lợi ích chung."*[3] Ông nhìn thấy điều mà Hobbes và Locke bỏ qua: con người không chỉ là những cá nhân cô lập mà là những thực thể xã hội và, chính trị phải phản ánh điều đó.

Nhưng Rousseau cũng thừa nhận một mâu thuẫn nan giải trong chính lý thuyết của mình: *"Ý chí chung luôn đúng, nhưng sự phán đoán dẫn dắt nó không phải lúc nào cũng được khai*

3 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social* (1762), Book II, chap. 1. Trans. G.D.H. Cole (London: J.M. Dent, 1913).

sáng."[4] Đây chính là điểm yếu cốt lõi. Khi ý chí tập thể không được soi sáng bởi tuệ giác, nó rất dễ bị biến thành công cụ áp chế nhân danh đa số. Lịch sử sau Cách mạng Pháp, nơi khái niệm *"ý chí chung"* được viện dẫn để biện minh cho Thời kỳ Khủng bố (La Terreur, 1793-1794) với hàng chục nghìn người bị xử tử là minh chứng bi thảm nhất cho giới hạn này.[5] Dưới ánh sáng của giáo lý Phật giáo, vô minh tập thể không kém nguy hiểm hơn vô minh cá nhân và đôi khi còn nguy hiểm hơn vì nó mang vẻ chính danh.

Karl Marx là một trong những nhà tư tưởng có ảnh hưởng lớn của thời hiện đại. Trong *Tư Bản* (Das Kapital, 1867), ông chỉ ra những cơ chế bất công và tha hóa phát sinh từ cấu trúc kinh tế, đồng thời nhấn mạnh rằng khổ đau xã hội không chỉ là vấn đề đạo đức cá nhân mà còn gắn liền với các điều kiện vật chất và quan hệ sản xuất.

---

4 Rousseau, *Du Contrat Social*, Book II, chap. 6: *"The general will is always in the right, but the judgment which guides it is not always enlightened."*

5 Về Thời kỳ Khủng bố Pháp: David Andress, *The Terror: The Merciless War for Freedom in Revolutionary France* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2006). Ước tính khoảng 17.000 người bị xử tử chính thức và thêm 23.000 người chết trong tù hoặc bị xử tử không qua xét xử.

Tuy nhiên, từ góc nhìn Phật giáo, tư tưởng Marx vẫn để lại một câu hỏi quan trọng. Trong *Luận cương về Feuerbach* (1845), ông viết:

> *"Không phải ý thức của con người quyết định sự tồn tại của họ, mà ngược lại, sự tồn tại xã hội của họ quyết định ý thức của họ."*[6]

Nhận định này cho thấy Marx đặt trọng tâm vào vai trò của hoàn cảnh xã hội trong việc hình thành tâm thức con người.

Đây là điểm khác biệt căn bản giữa Marx và Phật giáo. Nếu Marx nhấn mạnh sự chuyển hóa các điều kiện vật chất thì Phật giáo cho rằng khổ đau phát sinh từ cả hai chiều: hoàn cảnh bên ngoài và tâm thức bên trong. Hoàn cảnh ảnh hưởng đến con người, nhưng con người cũng đồng thời tạo ra và tái tạo hoàn cảnh của chính mình. Vì vậy, việc cải cách xã hội tuy cần thiết nhưng chưa đủ; sự chuyển hóa bền vững chỉ có thể thành tựu khi đi đôi với sự chuyển hóa vô minh, tham ái và ngã chấp trong tâm thức con người.

---

6 Karl Marx, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy" (1859), in *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), 389.

John Rawls trong *A Theory of Justice* (1971) đề xuất rằng các nguyên tắc công bằng nên được lựa chọn từ sau *"bức màn vô minh"* một vị trí mà người lập pháp không biết mình sẽ là người giàu hay nghèo, có tài năng hay không, thuộc nhóm đa số hay thiểu số trong xã hội tương lai.[7] Đây là một thí nghiệm tư duy tinh tế nhằm loại bỏ thiên kiến cá nhân bằng lý tính.

Đóng góp của Rawls là quan trọng, nhưng ông giả định rằng con người có thể hành xử như những chủ thể thuần lý tính khi đứng sau bức màn ấy. Phật giáo chỉ ra điều mà Rawls bỏ qua: ngay cả khi không biết mình sẽ thuộc vị trí nào, những động lực sâu xa như tham ái, sợ hãi và chấp thủ vẫn len lỏi vào cách con người lý luận và lựa chọn. "Bức màn vô minh" là một công cụ của lý tính, nhưng lý tính không thể tự mình vượt qua những lực kéo của vô minh. Chỉ có tuệ giác, sự thấy biết trực tiếp và như thật về bản chất thực tại mới có khả năng làm điều đó.

Hannah Arendt thực hiện một sự phân biệt quan trọng mà nhiều nhà tư tưởng trước bà đã bỏ qua. Trong *On Violence* (1970), bà viết:

---

7 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 118–123.

> *"Quyền lực và bạo lực là những thứ đối lập nhau; nơi nào cái này thống trị tuyệt đối, nơi đó cái kia vắng mặt."*[8] *Bạo lực chỉ xuất hiện khi quyền lực đã mất đi và "bạo lực có thể phá hủy quyền lực, nhưng hoàn toàn không có khả năng tạo ra nó."*[9]

Phân tích này sắc bén và có giá trị thực tiễn lớn: nó giải thích tại sao các chế độ độc tài càng dùng bạo lực nhiều hơn khi chúng càng mất đi sự ủng hộ thực sự. Tuy nhiên, Arendt dừng lại ở việc mô tả không gian hành động chính trị mà chưa hỏi: điều gì đang vận hành trong tâm thức của những con người tham gia vào không gian ấy? Khi vô minh và ngã chấp chưa được nhận diện, ngay cả không gian hành động tự do nhất cũng có thể bị dẫn dắt theo hướng tạo ra khổ đau mới.

Michel Foucault mang đến một đóng góp có tính cách mạng: quyền lực không tập trung

---

8 Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970), 56: "Power and violence are opposites; where the one rules absolutely, the other is absent."

9 Arendt, *On Violence*, 56: "Violence can destroy power; it is utterly incapable of creating it."

ở một điểm cố định mà vận hành qua toàn bộ mạng lưới liên hệ xã hội. Trong Discipline and Punish (1975), ông viết:

> *"Không có quan hệ quyền lực nào mà không đồng thời tạo thành một trường tri thức tương ứng, và không có tri thức nào mà không tiền giả định và đồng thời tạo thành các quan hệ quyền lực."*[10]

Quyền lực vận hành qua ngôn ngữ, chuẩn mực y tế, hệ thống giáo dục, qua tất cả những gì xã hội xem là "bình thường." Cách nhìn này gần với Phật giáo hơn hầu hết các lý thuyết chính trị phương Tây khác: quyền lực không phải là cái gì đó người ta "có" mà là cái gì đó đang vận hành qua mọi tương tác. Nhưng Foucault chủ yếu dừng lại ở việc phơi bày cơ chế, ông giỏi chỉ ra cách thống trị vận hành hơn là chỉ ra con đường vượt thoát. Phật giáo đi thêm một bước: không chỉ nhìn thấy cơ chế mà còn chỉ ra tầng

---

10 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), 27–28: "There is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge, nor any knowledge that does not presuppose and constitute at the same time power relations."

nhận thức đang duy trì cơ chế ấy và khả năng chuyển hóa nó từ bên trong tâm thức.

Khổng Tử đặt nền tảng cho một truyền thống chính trị hoàn toàn khác với phương Tây: chính trị tốt bắt đầu từ người cai trị tự hoàn thiện mình. Trong *Luận Ngữ*, ông viết: *"Khắc kỷ phục lễ vi nhân"* tức là tự kiểm soát bản thân và phục hồi lễ nghĩa là điều kiện của nhân đức và, *"Chính giả, chính dã"* tức chính trị chính là sự ngay thẳng.[11] Đây là điểm gần gũi đáng kể với Phật giáo: cả hai đều nhìn thấy mối liên hệ không thể tách rời giữa đạo đức cá nhân và trật tự xã hội. Tuy nhiên, Khổng Tử xây dựng trật tự ấy trên nền tảng của các vai trò xã hội phân tầng: vua tôi, cha con, chồng vợ, trong đó bản ngã không bị giải cấu trúc mà được định vị trong một hệ thống liên hệ có thứ bậc. Phật giáo đi sâu hơn khi chỉ ra rằng chính niềm tin vào một bản ngã cố định dù được tổ chức trong trật tự xã hội nào cũng là nguồn gốc của khổ đau.

Mahatma Gandhi là nhà lãnh đạo chính trị hiện đại gần gũi nhất với tinh thần Phật giáo.

---

11 Khổng Tử, *Luận Ngữ* (*The Analects*), XII.1: "Khắc kỷ phục lễ vi nhân"; XII.17: "Chính giả, chính dã." Trans. D.C. Lau (London: Penguin, 1979).

Trong Hind Swaraj (1909), ông viết:

> *"Phương tiện có thể ví như hạt giống, mục đích như cái cây và mối liên hệ bất khả phân giữa phương tiện và mục đích cũng không khác gì mối liên hệ giữa hạt giống và cái cây."*[12]

Không thể dùng bạo lực để đạt đến hòa bình, phương tiện và mục đích không thể tách rời. Điểm này hoàn toàn tương thích với nguyên lý nghiệp của Phật giáo.

Tuy nhiên, nền tảng triết học của Gandhi vẫn nghiêng về Atman, linh hồn bất tử trong truyền thống Hindu hơn là vô ngã (anattā) trong Phật giáo. Điều này dẫn đến một sự khác biệt tinh tế nhưng quan trọng: Gandhi tìm cách thanh lọc và hoàn thiện bản ngã, trong khi Phật giáo đi xa hơn bằng cách chỉ ra rằng chính niềm tin vào một bản ngã cố định là nguồn gốc sâu xa nhất của mọi xung đột.

---

12 Mahatma Gandhi, *Hind Swaraj* (1909; Ahmedabad: Navajivan Trust, 1952), 71: "The means may be likened to a seed, the end to a tree, and there is just the same inviolable connection between the means and the end as there is between the seed and the tree."

Những lý thuyết trên đều chứa đựng những trực giác sâu sắc và giá trị thực tiễn. Tuy nhiên, điểm chung là chúng thường tuyệt đối hóa một yếu tố nào đó, quyền lực, tự do, kinh tế, ý chí tập thể, đạo đức hay cấu trúc xã hội và do đó dễ bỏ qua tính tương quan và duyên khởi của toàn bộ thực tại. Khi một yếu tố bị tuyệt đối hóa, những khía cạnh khác của đời sống rất dễ bị thu hẹp hoặc bị bỏ qua.

Phật giáo không phủ nhận giá trị của các lý thuyết ấy. Ngược lại, coi chúng là những nỗ lực quý báu của trí tuệ nhân loại. Nhưng Phật giáo đi thêm một bước quan trọng: không chỉ phân tích cấu trúc hay đề xuất mô hình, mà đi vào chính tâm thức đang vận hành mọi cấu trúc và mô hình ấy. Đây không phải là sự thay thế, mà là sự bổ sung chiều sâu cần thiết.

Từ đó, chính trị không còn chỉ hỏi hệ thống nào đúng đắn nhất, mà bắt đầu hỏi điều gì đang tạo ra và duy trì hệ thống ấy. Không còn chỉ tìm kiếm mô hình tối ưu, mà quan sát tiến trình nhân duyên đang vận hành phía dưới mô hình. Không còn chỉ sửa chữa kết quả, mà đi vào những động lực nội tại đang sinh ra kết quả.

Khả năng vượt thoát giới hạn của các lý thuyết chính trị vì thế không nằm ở việc xây dựng một hệ thống hoàn hảo hơn tất cả, mà ở việc không bị giam cầm trong bất kỳ khuôn khổ cố định nào. "Vượt thoát" ở đây không phải phủ nhận, mà là đi sâu hơn và bao quát hơn. Khi đi sâu hơn, những gì trước đây được xem là đối lập có thể được đặt lại trong một bối cảnh rộng lớn hơn. Quyền lực và tự do không còn là hai cực loại trừ nhau, mà trở thành hai yếu tố cần được điều chỉnh trong tương quan nhân duyên. Cá nhân và tập thể cũng không còn là hai phía đối nghịch, mà là hai mặt của cùng một tiến trình.

Theo nghĩa ấy, chính trị học khi được bổ sung bởi lăng kính Phật giáo không mất đi tính thực tiễn mà trở nên toàn diện hơn. Nó vẫn cần các công cụ phân tích quyền lực, thiết kế thể chế và chính sách công, nhưng đồng thời cũng chú ý đến những nhân tố tâm thức đang âm thầm định hình cách những công cụ ấy được sử dụng.

Về mặt thực tiễn, nhiều người có thể đặt câu hỏi: liệu việc chuyển hóa tâm thức có thật sự khả thi trong bối cảnh nhà nước hiện đại, kinh tế thị trường và đời sống chính trị phức tạp ngày nay hay không? Đây là nghi vấn hoàn toàn

chính đáng. Phật giáo không chủ trương một sự thay đổi đột ngột theo kiểu utopia (một xã hội lý tưởng hoàn hảo). Sự chuyển hóa tâm thức là một tiến trình lâu dài, tích lũy và nhiều tầng bậc. Nó không bắt đầu bằng việc thay đổi toàn bộ hệ thống chính trị trong một thời gian ngắn, mà bằng việc tạo ra những điều kiện thuận lợi cho tuệ giác siêu việt ở nhiều cấp độ khác nhau của đời sống xã hội.

Trong thực tế, điều này có thể xuất hiện dưới nhiều hình thức cụ thể: giáo dục đạo đức công vụ, thực hành chánh niệm trong quản trị và lãnh đạo, nuôi dưỡng văn hóa phục vụ thay vì văn hóa thống trị, hỗ trợ các cộng đồng thực hành đời sống tỉnh thức và từ bi, hay tạo điều kiện cho tự do tôn giáo và hoạt động xã hội lành mạnh. Không cần phải biến mọi hệ thống thành "nhà nước Phật giáo". Chỉ cần số lượng con người hành động với ít tham ái, ít sợ hãi và ít chấp thủ hơn tăng lên, chất lượng của đời sống chính trị cũng sẽ dần thay đổi theo.

Lịch sử đã chứng minh rằng nhiều chuyển biến lớn của xã hội không bắt đầu từ việc áp đặt cấu trúc mới, mà từ sự thay đổi trong cách con người hiểu về chính mình và về nhau. Khi cách

hiểu ấy chuyển biến, cấu trúc xã hội cũng bắt đầu chuyển động theo, dù nhanh hay chậm và, tiến độ này còn tùy thuộc vào hoàn cảnh.

Vì vậy, cách tiếp cận chính trị lấy cảm hứng từ Phật giáo không phải là một mô hình tuyệt đối để áp đặt lên xã hội. Nó là một hướng đi thực tiễn và kiên nhẫn: vừa góp phần hoàn thiện những cơ chế dân chủ và pháp quyền hiện có, vừa không ngừng nuôi dưỡng chiều sâu nhận thức và đạo đức để những cơ chế ấy không bị tha hóa bởi chính những động lực đã tạo ra khổ đau từ trước.

Đó là con đường khó khăn, đòi hỏi thời gian và sự kiên trì. Nhưng cũng chính vì vậy, đó có thể là con đường bền vững nhất.

Mục đích của chương này không phải kết án hay phủ nhận bất kỳ truyền thống tư tưởng nào. Mỗi học thuyết đều là nỗ lực nghiêm túc nhằm giải quyết một phần khổ đau của nhân loại. Việc chỉ ra giới hạn của chúng không nhằm hạ thấp giá trị của chúng, mà để mở ra một cuộc đối thoại sâu hơn giữa tư tưởng chính trị hiện đại và trí tuệ Phật giáo.

CHƯƠNG 5

BÁT CHÁNH ĐẠO NHƯ CĂN BẢN CỦA MỘT CHÍNH TRỊ CHUYỂN HÓA

Trong bài pháp đầu tiên tại Vườn Nai (Isipatana, Sarnath), Đức Phật đã trao cho năm vị tỳ kheo một con đường vừa cụ thể vừa toàn diện. Ngài không bắt đầu bằng triết học trừu tượng hay những hứa hẹn về một xã hội lý tưởng siêu thực. Ngài bắt đầu bằng một tuyên bố thực tiễn: có một con đường thoát khỏi khổ đau và, con đường ấy có thể được thực hành ngay trong đời sống này.

Trong Dhammacakkappavattana Sutta (SN 56.11), Đức Phật dạy:

> *"Đây là con đường Trung đạo mà Như Lai đã chứng ngộ, tạo ra tuệ nhãn, tạo ra trí tuệ, dẫn đến an tịnh, đến trực tiếp*

tri kiến, đến tự giác ngộ, đến Niết bàn. Đó chính là Bát Chánh Đạo."[1]

Trong giáo pháp của Đức Phật, Bát Chánh Đạo không phải là một bộ quy tắc đạo đức rời rạc hay một hệ thống áp đặt. Đó là một tiến trình thống nhất, vận hành đồng thời trên ba bình diện: *đạo đức* (Śīla), *định lực* (Samādhi) và *Trí tuệ* (Prajñā). Điều quan trọng là đạo đức, định lực và trí tuệ không vận hành theo thứ tự tuyến tính mà nuôi dưỡng lẫn nhau trong một vòng xoay không ngừng nghỉ. Khi đạo đức được tinh lọc, định lực càng vững chắc, khi định lực vững chắc, trí tuệ được tỏa sáng. Trong Cunda Kammaraputta Sutta (AN 10.176), Đức Phật dạy rõ cách các chi phần này nối tiếp nhau:

"Chánh kiến đi trước, từ đó Chánh tư duy phát sinh; từ Chánh tư duy, Chánh ngữ phát sinh; từ Chánh ngữ, Chánh nghiệp phát sinh; từ Chánh nghiệp, Chánh

---

1 *Dhammacakkappavattana Sutta*, SN 56.11. Bản dịch tiếng Anh: Thanissaro Bhikkhu, "Setting the Wheel of Dhamma in Motion," *Access to Insight*, 1993. Nguyên văn Pāli: *"Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo: sammādiṭṭhi, sammāsaṅkappo, sammāvācā, sammākammanto, sammāājīvo, sammāvāyāmo, sammāsati, sammāsamādhi."*

> *mạng phát sinh; từ chánh mạng chánh Tinh tấn phát sinh; từ chánh Tinh tấn, chánh Niệm phát sinh; từ chánh Niệm, chánh Định phát sinh"*[2]

Toàn bộ tiến trình ấy tạo ra một dòng chảy nội tại, từ đó lan tỏa ra cách tổ chức xã hội và vận hành quyền lực.

Khi đặt Bát Chánh Đạo vào bối cảnh chính trị thì Phật giáo không phân tách "cá nhân" và "xã hội" như hai lĩnh vực riêng biệt. Trong Cakkavatti-Sīhanāda Sutta (DN 26), một trong những văn bản hiếm hoi trong kinh điển Pāli bàn trực tiếp về chính trị và quản trị xã hội, Đức Phật dạy rằng, một vòng xoáy suy thoái xã hội bắt đầu từ sự suy giảm đạo đức của người cầm quyền: khi vua không còn cai trị theo Chánh pháp,

> *"từ việc không bố thí cho người nghèo, nghèo đói trở nên lan rộng. Từ nghèo đói lan rộng, trộm cắp lan rộng. Từ trộm*

---

2 *Cunda Kammaraputta Sutta*, AN 10.176. Bản Pāli: *"Sammādiṭṭhi-pubbangamā, bhikkhave, sammāsaṅkappā uppajjanti; sammāsaṅkappa-pubbangamā sammāvācā uppajjati..."* Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2012).

cắp lan rộng, vũ khí lan rộng. Từ vũ khí lan rộng, giết chóc lan rộng."[3]

Ngược lại, khi người cầm quyền vận hành quyền lực theo Chánh pháp, vòng xoáy này có thể bị đảo ngược. Điều này cho thấy Bát Chánh Đạo không phải chỉ là con đường giải thoát cá nhân mà còn là nguyên lý vận hành của đời sống tập thể.

1. Chánh tri kiến (Sammā Diṭṭhi)

Chánh kiến *(Sammā Diṭṭhi)* đứng đầu không phải ngẫu nhiên. Trong Sammādiṭṭhi Sutta (MN 9), Tôn giả Xá Lợi Phất giải thích rằng Chánh kiến bao gồm sự hiểu biết về bốn sự thật cao quý, về nhân quả và về bản chất vô thường của mọi hiện tượng.[4] Đây không phải hiểu biết lý thuyết mà là trí tuệ có khả năng thấy rõ tính duyên khởi, vô thường và vô ngã của mọi hiện tượng như chính nó đang là.

---

3 *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*, DN 26. Bản dịch: Bhikkhu Sujato, *SuttaCentral*. Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 395–405.

4 *Sammādiṭṭhi Sutta*, MN 9. Bản dịch: Bhikkhu Ñāṇamoli và Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 132–144.

Trong chính trị, Chánh kiến giúp nhận ra rằng quyền lực không phải là tài sản cố định mà là hiện tượng duyên sinh. Khi thiếu Chánh kiến, người nắm quyền dễ rơi vào ảo tưởng về sự kiểm soát tuyệt đối, tin rằng mình có thể định hình thực tại theo ý muốn mà không chịu sự chi phối của nhân quả. Lịch sử đầy những ví dụ về những nhà lãnh đạo thông minh và có thiện chí nhưng vẫn gây ra thảm họa vì không nhìn thấy những hệ quả dài hạn của quyết định do mình đưa ra. Khi Chánh tri kiến hiện diện, người lãnh đạo và công dân bắt đầu đặt mọi chính sách trong bối cảnh rộng lớn hơn: không chỉ hỏi *"điều này có lợi cho chúng ta không"* mà còn hỏi *"chuỗi nhân quả nào mà điều này đang gieo trồng và ai sẽ phải thừa tự những hạt giống ấy."*

2. Chánh tư duy (Sammā Saṅkappa)

Chánh tư duy *(Sammā Saṅkappa)* trong kinh điển được mô tả là sự từ bỏ ba khuynh hướng: *tham dục* (kāma-saṅkappa), *sân hận* (byāpāda-saṅkappa) và *não hại* (vihiṃsā-saṅkappa) thay vào đó là xuất ly, thiện chí và từ bi.[5] Đây không phải là "suy nghĩ tích cực"

5 *Dhammacakkappavattana Sutta*, SN 56.11;

theo nghĩa thông thường mà là sự nhận diện và tháo gỡ những động lực nội tâm đang chi phối tư duy trước khi chúng biến thành hành động.

Trong đời sống chính trị, Chánh tư duy có ý nghĩa đặc biệt sâu sắc. Một trong những nguy cơ lớn nhất của quyền lực là khả năng dùng lý luận sắc bén để biện minh cho những động lực không lành mạnh, hiện tượng mà các nhà tâm lý học hiện đại gọi là motivated reasoning (lý luận bị động cơ dẫn dắt). Khi Chánh tư duy chưa được thiết lập, trí tuệ càng sắc bén đôi khi càng nguy hiểm, vì nó có thể xây dựng những lập luận tinh vi hơn để biện minh cho những gì tham ái và sợ hãi đã quyết định từ trước.

3. Chánh ngữ (Sammā Vācā)

Chánh ngữ (*Sammā Vācā*) vượt xa việc "nói thật". Đó là sử dụng ngôn từ để xây dựng hiểu biết thay vì chia rẽ, tạo ra khổ đau. Trong Abhaya Sutta (MN 58), Đức Phật dạy rõ các tiêu chuẩn của Chánh ngữ: lời nói phải đúng sự

Sammāsaṅkappa trong: Nyanatiloka Mahathera, *Buddhist Dictionary* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1980), mục từ *saṅkappa*.

thật, đúng thời điểm, nhẹ nhàng, có lợi ích và xuất phát từ tâm từ bi.[6]

Trong chính trị, ngôn từ có sức mạnh định hình tâm thức tập thể ở quy mô chưa từng có trong lịch sử qua mạng xã hội, truyền thông và các nền tảng số. Lời nói đầy thù hận hoặc thao túng có thể khoét sâu chia rẽ và làm suy giảm lòng tin ở tốc độ lan truyền chưa từng thấy. Ngược lại, Chánh ngữ trong bối cảnh chính trị không chỉ là tránh nói dối mà còn tạo điều kiện cho đối thoại chân thành, cam kết không dùng ngôn từ để khai thác sợ hãi, kích động hận thù hay thao túng nhận thức nhằm giảm thiểu xung đột không cần thiết.

4. Chánh nghiệp (Sammā Kammanta)

Chánh nghiệp (*Sammā Kammanta*) là hành động không gieo nhân khổ đau, tránh sát sinh, trộm cắp và tà dâm[7]. Trong chính trị, phạm vi

---

6 *Abhaya Sutta*, MN 58. Bản dịch: Bhikkhu Ñāṇamoli và Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, 494-497.

7 *Dhammacakkappavattana Sutta*, SN 56.11; Bhikkhu Bodhi, *The Noble Eightfold Path: Way to the End of Suffering* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1984), chap. 5.

của Chánh nghiệp mở rộng ra một cách đáng kể. Mọi quyết định đối với các chính sách đều là hành động có hệ quả nhân quả, không chỉ tác động đến hiện tại mà còn gieo những nhân tố sẽ tiếp tục vận hành trong tương lai, thường theo những cách mà người ra quyết định không thể lường hết trước đó.

Chánh nghiệp trong chính trị vì vậy không đòi hỏi sự hoàn hảo tuyệt đối, điều đó không tồn tại trong thực tại phức tạp của chính trị. Nó đòi hỏi sự chú ý liên tục đến hệ quả dài hạn: một chính sách an ninh dựa trên kiểm soát và sợ hãi có thể tạo ra trật tự tạm thời nhưng đồng thời gieo mầm cho sự mất lòng tin tích lũy qua nhiều thế hệ. Một chính sách kinh tế ưu tiên tăng trưởng ngắn hạn mà bỏ qua sự bất bình đẳng có thể tạo ra thịnh vượng cho một nhóm trong khi âm thầm tích lũy bất mãn ở những nhóm khác. Những hệ quả ấy không xuất hiện ngay lập tức, chúng tích tụ theo thời gian và, đến khi hiển lộ thì thường đã quá muộn để đảo ngược một cách dễ dàng. Chánh nghiệp nhắc nhở rằng, trách nhiệm của người cầm quyền không chỉ là xử lý những gì đang xảy ra hôm

nay mà còn là không tiếp tục gieo những nhân tố sẽ tạo ra khổ đau cho ngày mai.

5. Chánh mạng (Sammā Ājīva)

Chánh mạng (*Sammā Ājīva*) đặt câu hỏi về cách duy trì đời sống và tổ chức kinh tế. Trong Vaṇijjā Sutta (AN 5.177), Đức Phật đã nêu ra những nghề nghiệp không phù hợp với Chánh mạng đó là những nghề tạo ra khổ đau cho người khác như buôn bán vũ khí, buôn bán sinh linh, buôn bán thịt, buôn bán rượu và buôn bán chất độc.[8] Nguyên lý nền tảng là: cách con người kiếm sống không thể tách rời khỏi hệ quả của cách kiếm sống ấy đối với người khác và đối với môi trường. Nghề nghiệp sinh sống tuyệt đối không nên thực hiện trên mồ hôi, nước mắt và xương máu của người khác. Khi mở rộng nguyên lý này ra cấp độ kinh tế vĩ mô, Chánh mạng đặt ra những câu hỏi quan trọng về cách tổ chức hệ thống kinh tế: Một hệ thống kinh tế có thể tạo ra thịnh vượng vật chất, nhưng nếu dựa trên khai thác quá mức và cạnh tranh phá hoại, nó sẽ âm thầm sinh ra bất an và bất công

---

8 *Vaṇijjā Sutta*, AN 5.177. Bản dịch: Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha*, 799–800.

mới. Chánh mạng hướng tới việc tổ chức đời sống vật chất sao cho ít gây tổn hại nhất có thể.

6. Chánh tinh tấn (Sammā Vāyāma)

Chánh tinh tấn (*Sammā Vāyāma*): Chánh tinh tấn không phải là cố gắng nhiều hơn hay mạnh hơn. Đó là nỗ lực đúng hướng, biết điều gì cần được nuôi dưỡng và điều gì cần được buông bỏ. Trong kinh điển, Đức Phật chỉ ra rằng Chánh tinh tấn bao gồm việc không để cho những khuynh hướng tiêu cực phát sinh, loại bỏ những gì tiêu cực đã phát sinh, nuôi dưỡng những phẩm chất lành mạnh chưa có và duy trì những phẩm chất lành mạnh đã có.[9] Đây là sự khác biệt căn bản giữa tinh tấn có tuệ giác và tinh tấn mù quáng, người làm việc không ngừng theo quán tính và người biết rõ mình đang đi về đâu.

Trong chính trị, Chánh tinh tấn có ý nghĩa đặc biệt trong bối cảnh khủng hoảng, khi áp lực lớn và thời gian ngắn, xu hướng tự nhiên là phản ứng mạnh và nhanh. Nhưng phản ứng

---

9 *Sammappadhāna* (Bốn Chánh Cần), SN 49.1–12. Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2000), 1679–1688.

mạnh và nhanh không phải lúc nào cũng là phản ứng đúng. Những biện pháp cực đoan được áp dụng trong khủng hoảng thường để lại hệ quả lâu dài khó tháo gỡ, các đạo luật khẩn cấp kéo dài qua nhiều thập niên, các cấu trúc kiểm soát được thiết lập trong khủng hoảng nhưng không bao giờ được tháo bỏ sau đó. Chánh tinh tấn nhắc nhở rằng sự kiên trì trong những cải cách, dù chậm và ít ấn tượng, thường bền vững hơn nhiều so với những hành động mạnh mẽ được thúc đẩy bởi các áp lực nhất thời.

7. Chánh niệm (Sammā Sati)

Chánh niệm (*Sammā Sati*) là khả năng nhận diện điều đang xảy ra mà không bị cuốn theo phản ứng tức thời. Trong môi trường chính trị đầy áp lực, Chánh niệm là khoảng dừng cần thiết để tránh quyết định theo quán tính hoặc định kiến. Nó cho phép quan sát rõ ràng hơn trước khi hành động.

Trong Mahāsatipaṭṭhāna Sutta (DN 22), Đức Phật dạy: Chánh niệm là khả năng quan sát liên tục những gì đang diễn ra trong thân, cảm thọ, tâm và các đối tượng của tâm, không thêm bớt, không phán xét, không bị cuốn theo phản

ứng tức thời.[10] Đây không phải là trạng thái thụ động mà là một hình thức chú ý chủ động và tinh tế: nhìn thấy điều đang xảy ra trước khi tâm kịp dán nhãn và phản ứng theo quán tính.

Trong môi trường chính trị, áp lực liên tục từ nhiều phía dư luận, lợi ích nhóm, khủng hoảng và chu kỳ bầu cử tạo ra một môi trường trong đó quyết định thường được đưa ra từ phản ứng hơn là từ tri nhận rõ ràng. Chánh niệm là khoảng dừng cần thiết trong tiến trình ấy. Không phải là do dự hay thiếu quyết đoán, mà là khả năng nhận ra trong một khoảnh khắc: "Điều gì đang thực sự xảy ra ở đây? Quyết định này đang được đưa ra từ đâu, từ sự hiểu biết rõ ràng hay từ sợ hãi, từ tham vọng hay từ định kiến?" Khi câu hỏi ấy có thể được đặt ra ngay giữa những áp lực, chất lượng của hành động chính trị cũng thay đổi theo.

8. Chánh định (Sammā Samādhi)

Chánh định *(Sammā Samādhi)* là khả năng giữ tâm tập trung và ổn định. Không phải tách rời khỏi đời sống, mà là nền tảng để tuệ giác

10 *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*, DN 22. Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, 335-350.

duy trì ngay cả trong hoàn cảnh phức tạp. Trong chính trị, Chánh định giúp lãnh đạo và công dân giữ được sự sáng suốt giữa biến động và áp lực.

Chánh định được mô tả trong các phương pháp thiền định (jhāna), những trạng thái tâm ngày càng an tịnh và sâu lắng hơn, trong đó tâm không còn bị xao động bởi những kích thích bên ngoài và có thể thấy rõ thực tại như nó đang là. Điều quan trọng là Chánh định không tách rời khỏi đời sống mà là nền tảng để tuệ giác duy trì ngay cả trong hoàn cảnh phức tạp và đầy biến động.

Trong chính trị, khi tâm thức bị chi phối bởi sợ hãi hoặc tham vọng, ngay cả người thông minh nhất cũng dễ đưa ra những quyết định mà về sau nhìn lại sẽ nhận ra là sai lầm. Lịch sử chính trị không thiếu những nhà lãnh đạo có năng lực thực sự nhưng trong những thời điểm bị áp lực cao lại đưa ra những quyết định phá hủy chính những gì họ đã xây dựng không phải vì thiếu thông tin mà vì tâm thức không còn đủ ổn định để thấy rõ. Chánh định dù không nhất thiết phải được thực hành theo nghĩa thiền định truyền thống, trong bối cảnh chính trị Chánh định chỉ ra một nguyên lý nền tảng: khả năng

giữ tâm ổn định và không bị kéo về cực đoan là điều kiện cần thiết cho bất kỳ hành động chính trị lành mạnh nào.

Khi tám yếu tố này được nhìn như một tiến trình thống nhất, ***Bát Chánh Đạo*** không còn là con đường tu tập cá nhân mà trở thành căn bản cho một chính trị chuyển hóa. Nó không áp đặt một mô hình cố định, mà cung cấp nguyên lý để bất kỳ hệ thống nào cũng có thể giảm thiểu nguy cơ tha hóa và tạo thêm khổ đau.

Một xã hội biết nuôi dưỡng Chánh tri kiến sẽ có khả năng nhìn xa hơn đối với những lợi ích ngắn hạn. Một cộng đồng coi trọng Chánh ngữ sẽ giảm bớt chia rẽ không cần thiết. Một hệ thống chú trọng Chánh nghiệp sẽ hạn chế những quyết định tạo tổn hại lâu dài. Những nguyên lý này có tính phổ quát vì chúng liên hệ trực tiếp đến những điều kiện cần thiết để giảm khổ trong đời sống chung.

Bát Chánh Đạo vì thế không phải là một lý tưởng xa vời mà là một khả năng thực tế. Nó không yêu cầu thay đổi toàn bộ hệ thống chính trị trong một lần, mà khuyến khích sự chuyển hóa từng bước qua giáo dục, thực hành sự lãnh

đạo trong tỉnh thức, đối thoại công cộng và nuôi dưỡng văn hóa trách nhiệm. Không cần biến nhà nước thành một tổ chức tôn giáo, chỉ cần số lượng con người hành động với ít tham ái, ít sợ hãi và ít chấp thủ hơn tăng lên, chất lượng của đời sống chính trị sẽ dần thay đổi theo.

Lịch sử cho thấy, nhiều chuyển biến xã hội phức tạp không bắt đầu từ áp đặt cấu trúc mới, mà từ sự thay đổi trong cách con người hiểu về chính mình và về nhau. Khi cách hiểu ấy chuyển biến, cấu trúc xã hội cũng bắt đầu chuyển động theo.

Cách tiếp cận chính trị lấy cảm hứng từ Bát Chánh Đạo không phải là một mô hình dùng để thay thế tất cả. Nó là một hướng đi khiêm tốn nhưng vững chắc: vừa góp phần hoàn thiện những cơ chế dân chủ và pháp quyền hiện có, vừa không ngừng nuôi dưỡng chiều sâu nhận thức và đạo đức để những cơ chế ấy không bị tha hóa bởi chính những động lực đã tạo ra khổ đau từ trước.

Đó là con đường khó khăn, đòi hỏi thời gian và sự kiên trì. Nhưng cũng chính vì vậy, đó có thể là con đường bền vững và nhân bản nhất.

CHƯƠNG 6

THẬP VƯƠNG PHÁP NHƯ CHUẨN MỰC TỐI CAO CỦA QUYỀN LỰC

Triết học chính trị phương Tây tập trung chủ yếu vào việc kiểm soát quyền lực từ bên ngoài bằng hiến pháp, phân quyền, bầu cử và giám sát. Đây là những đóng góp có giá trị thực tiễn không thể phủ nhận. Nhưng ẩn trong toàn bộ hướng tiếp cận ấy là một giả định nền: rằng quyền lực về bản chất là nguy hiểm và con người về bản chất không đủ tin cậy để tự kiểm soát mình. Phật giáo không bác bỏ giả định này nhưng đi xa hơn bằng cách chỉ ra rằng cơ chế dù tinh vi đến đâu cũng không thể thay thế hoàn toàn cho phẩm chất của người vận hành nó. Cùng một hiến pháp, cùng một hệ thống pháp luật nhưng kết quả có thể hoàn toàn khác nhau do tùy thuộc vào tâm thức đứng sau những quyết định cụ thể.

Đây chính là nền tảng của ***Thập Vương Pháp*** (Dasa-rāja-dhamma) mười phẩm chất được ghi lại trong *Jātaka* (J. III, 274): dāna, sīla, pariccāga, ajjava, maddava, tapo, akkodha, avihiṃsā, khanti, avirodhana. Suốt chiều dài của Jātaka, những vị vua cai trị theo Chánh pháp được giảng giải bằng cụm từ lặp lại nhiều lần: *"dasa rāja-dhamme akopetvā dhammena rajjan kāresi"* vị ấy không làm lung lay mười nguyên lý của người cầm quyền và cai trị bằng Chánh pháp.[1] Không phải là bộ luật áp đặt từ bên ngoài, không phải là bộ tiêu chuẩn để đánh giá người khác mà là mười phẩm chất nội tâm, định hướng cách quyền lực được sử dụng trong từng khoảnh khắc cụ thể.

Trong truyền thống Phật giáo, Thập Vương Pháp (Dasa-rāja-dhamma) không phải là bộ quy tắc hình thức dành riêng cho bậc quân vương, mà là mười nguyên lý định hướng cho bất kỳ ai nắm giữ quyền lực và ảnh hưởng trong đời sống chung. Không nhằm xây dựng hình ảnh lý

---

1 *Jātaka* III, 274, với tham chiếu tại J. I, 260, 399; II, 400; III, 320; V, 119, 378. T.W. Rhys Davids và William Stede, *Pali-English Dictionary* (London: Pali Text Society, 1921–1925), mục từ *rājādhamma.*

tưởng hóa một nhà lãnh đạo, Thập Vương Pháp đặt quyền lực trở lại đúng vị trí của nó: không phải công cụ phục vụ bản ngã, mà là trách nhiệm đạo đức trước khổ đau của con người.

Thập Vương Pháp không bắt đầu từ nguồn gốc quyền lực, mà từ cách quyền lực được sử dụng. Nó không hỏi ai nắm quyền, mà hỏi quyền lực đang được vận hành theo hướng nào và phục vụ cho mục đích gì. Chính ở đây, quyền lực không còn chỉ là khái niệm chính trị, mà trở thành vấn đề của đạo đức, tuệ giác và trách nhiệm lâu dài.

1. Bố thí (Dāna)

Bố thí không chỉ là cho đi vật chất. Đó là khả năng vượt qua khuynh hướng chiếm hữu và tích lũy. Khi quyền lực gắn chặt với nhu cầu giữ lại cho riêng mình, khoảng cách giữa người nắm quyền và cộng đồng ngày càng lớn. Ngược lại, khi quyền lực đi cùng tinh thần chia sẻ trách nhiệm và lợi ích, áp lực và đối kháng bắt đầu giảm xuống.

Trong *Pillar Edict I*, A Dục viết: *"Dharma là gì? Ít điều ác, nhiều điều tốt, lòng tử tế, rộng*

rãi, chân thật và thanh khiết." [2] Câu hỏi ấy và câu trả lời ấy không phải lời tuyên ngôn hình thức. Nó được viết ra sau khi A Dục chứng kiến tận mắt những gì quyền lực không có bố thí có thể tạo ra: hơn 100.000 người chết và 150.000 người bị đày ải tại Kalinga. Từ đó, ông tổ chức lại toàn bộ hệ thống cai trị xung quanh nguyên lý phân phối thay vì tích lũy, lập trạm y tế dọc các tuyến đường, đào giếng, trồng cây cho người và vật, thiết lập các quan chức Dhamma-mahāmātras chuyên trách phúc lợi dân chúng.[3]

Bố thí trong Thập Vương Pháp vì vậy không phải là lòng hảo tâm cá nhân. Đó là nguyên lý vận hành: khi người cầm quyền tích lũy dù là của cải, ảnh hưởng hay quyền kiểm soát, khoảng cách giữa họ và thực tại của người dân

---

2 A Dục, *Pillar Edict I*, khoảng 250 TCN. Bản dịch tiếng Anh: Ven. S. Dhammika, *The Edicts of King Asoka* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1993). Nguyên văn: *"What is Dhamma? Little evil, much good, kindness, generosity, truthfulness and purity."*

3 A Dục, *Rock Edict II*: *"Everywhere within King Asoka's domain, and among the people beyond the borders... the king has provided medical treatment for humans and animals... and has had wells dug and trees planted along the roads for the use of animals and men."* Dhammika, *The Edicts of King Asoka*, 10–11.

ngày càng lớn và khi khoảng cách ấy đủ lớn, quyết định dù xuất phát từ đâu cũng dễ bị méo mó vì không còn tiếp xúc trực tiếp với thực tế mà nó tác động đến.

2. Trì giới (Sīla)

Trì giới không đơn thuần là tuân thủ quy tắc. Đó là khả năng giữ cho hành động không gây tổn hại không cần thiết. Trong chính trị, nơi mỗi quyết định đều liên hệ đến nhiều tầng lợi ích và hệ quả, trì giới giữ cho con người không đánh mất phương hướng căn bản giữa áp lực và cám dỗ.

Có một nghịch lý nằm ở trung tâm của mọi hệ thống pháp luật: càng cần nhiều luật để buộc người ta hành xử đúng đắn, xã hội ấy càng chứng tỏ rằng Sīla đang suy yếu. Luật pháp có thể ngăn chặn hành vi sai trái khi có người giám sát nhưng không thể tạo ra phẩm chất đạo đức nội tâm. Sīla là điều mà luật pháp giả định phải có nhưng không thể tạo ra: khả năng hành xử đúng đắn ngay cả khi không có ai theo dõi hay ngay cả khi sự vi phạm không bị phát hiện và ngay cả khi tuân thủ tốn kém về mặt chính trị.

Mahāvaṃsa ghi lại rằng, Vua Elara (204-164 TTL), một vị vua người Tamil cai trị vùng đất Sinhalese, được chính biên niên sử Sinhalese ca ngợi vì Sīla của ông. Khi xe của con trai ông cán chết một con bê, ông ra lệnh trừng phạt con trai mình theo đúng mức độ tổn hại đã gây ra.[4] Điều đáng chú ý không phải là hành động ấy mà là lý do: ông không làm vậy vì sợ dư luận hay vì luật pháp buộc phải làm. Ông làm vậy vì Sīla của ông không phân biệt giữa con trai nhà vua và người thường dân. Và, chính sự không phân biệt ấy được duy trì một cách nhất quán qua thời gian đã tạo nên lòng tin mà không một hệ thống giám sát nào có thể thay thế.

3. Xả ly (Pariccāga)

Là khả năng không để lợi ích cá nhân hoặc nhóm chi phối toàn bộ quyết định. Khi quyền lực bị đồng nhất với vị thế, con người rất dễ hành động để bảo vệ chính mình hơn là bảo vệ điều đúng. Xả ly giúp người lãnh đạo buông bỏ sự bám víu vào quyền lực, từ đó cho phép quyết

4 *Mahāvaṃsa*, chương XXI, câu chuyện về Vua Elara. Xem: Wilhelm Geiger (trans.), *The Mahāvaṃsa or the Great Chronicle of Ceylon* (London: Pali Text Society, 1912), 147–148

định trở nên sáng suốt và phù hợp hơn với lợi ích chung.

Có một dạng tha hóa tinh tế hơn tham nhũng thông thường và khó nhận ra hơn nhiều: khi người cầm quyền không còn có thể phân biệt đâu là lợi ích của cộng đồng và đâu là lợi ích của chính mình. Không phải vì họ cố tình lừa dối mà vì sau một thời gian dài gắn chặt bản thân với vị thế quyền lực, hai điều ấy dần hòa vào nhau đến mức không còn ranh giới rõ ràng. Thực tại dần được nhìn qua một lớp kính méo mà người trong cuộc không còn nhận ra mọi thông tin đến tay đều đã bị kiểm tra trước bởi một câu hỏi ngầm: liệu nó có đe dọa vị thế của mình không. Và, khi thứ tự ấy bị đảo ngược, phán đoán chính trị mất đi tính đáng tin cậy của nó cho dù người trong cuộc không nhận ra.

Pariccāga phá vỡ vòng lặp ấy không phải bằng cách yêu cầu người lãnh đạo không nên có lợi ích, điều đó không thực tế mà bằng cách nuôi dưỡng khả năng để hai câu hỏi ấy tách biệt nhau. Parakramabahu I (1153-1186) thể hiện điều này không qua lời tuyên bố mà qua hành động: toàn bộ hệ thống thủy lợi khổng lồ mà ông xây dựng bao gồm: 165 đập nước, 3.910

kênh đào, 2.376 hồ chứa nhỏ[5] không tích lũy về tay hoàng gia mà phân phối ra cho toàn bộ lãnh thổ. Câu nói của ông được Cūḷavaṃsa ghi lại: "Không một giọt nước mưa nào được chảy ra biển mà không phục vụ cho đời sống"[6], thực tế này không phải là một ẩn dụ về quyền lực mà là chính sách được thực thi nhất quán trong suốt 33 năm trị vì.

4. Chánh trực (Ājjava)

Khi thiếu chánh trực, quyền lực dễ bị bao phủ bởi nhiều lớp ngụy trang và biện minh. Ngược lại, khi sự ngay thẳng được duy trì, những sai lệch có cơ hội được nhận ra trước khi chúng trở nên nghiêm trọng và khó sửa chữa.

---

5 Parakramabahu I (1153–1186), trích trong *Cūḷavaṃsa* (phần tiếp theo của *Mahāvaṃsa*), chương 68. Bản dịch: "Not even a drop of water that comes from the rain must flow into the ocean without being made useful to man." Wilhelm Geiger (trans.), *Cūḷavaṃsa: Being the More Recent Part of the Mahāvaṃsa* (London: Pali Text Society, 1929–1930).

6 Về hệ thống thủy lợi của Parakramabahu I: W. Corrington (1926), dẫn trong Wikiquote, "Parakramabahu I." Roland Silva, "The Hydraulic Civilization of Ancient Sri Lanka," *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka* 31 (1986–87).

Lòng tin xã hội không sụp đổ vì một lời nói dối lớn. Nó xói mòn qua hàng nghìn khoảnh khắc nhỏ; khi tuyên bố không khớp với hành động, khi chính sách phục vụ mục đích khác với mục đích được công bố, khi ngôn ngữ dần trở thành công cụ che giấu thay vì truyền đạt. Khi quá trình ấy kéo dài đủ lâu, người dân không còn tin vào những gì họ nghe và khi lòng tin sụp đổ, như Arendt đã chỉ ra, quyền lực mất đi nền tảng thực sự của nó và chỉ còn có thể duy trì bằng cưỡng chế.[7]

Ājjava không phải là lý tưởng hóa về sự minh bạch tuyệt đối trong chính trị, điều đó không thực tế. Nó là cam kết không để khoảng cách giữa bên trong và bên ngoài trở nên quá lớn đến mức không còn tự nhận ra. Trong Rock Edict XII, Hoàng đế A Dục đã thể hiện điều này theo cách ít người cầm quyền dám làm: ông công khai thừa nhận rằng, ngay cả lòng nhiệt thành với tông phái của mình nếu đi kèm với việc chê bai tông phái khác cũng là một dạng bóp méo thực tại.[8] Đây không phải khiêm

7 Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970), 56.

8 A Dục, *Rock Edict VI*. Bản dịch: Dhammika, *The Edicts of King Asoka*, 20: *"In the past, state business was not*

tốn ngoại giao mà là Ājjava được thực hành ở cấp độ chính sách: nói đúng với thực tại hơn là nói đúng với lợi ích của mình.

5. Hiền hòa (Maddava)

Trong ngôn ngữ chính trị hiện đại, hiền hòa thường bị đặt đối lập với quyết đoán như thể người ta phải chọn một trong hai. Phật giáo không chấp nhận sự đối lập ấy. Maddava không phải là thiếu quyết đoán mà là quyết đoán không bị ô nhiễm bởi sân hận, tự ái hay nhu cầu trừng phạt. Người có Maddava hoàn toàn có thể đưa ra những quyết định cứng rắn, song những quyết định ấy xuất phát từ sự đánh giá sâu sắc và tỉnh táo về tình huống, chứ không phải từ phản xạ tự vệ khi cảm thấy bị đe dọa. Sự khác biệt ấy không dễ nhận ra từ bên ngoài, nhưng hệ quả nhân quả theo thời gian lại rất khác nhau.

Trong Jātaka số 547 Mahājanaka Jātaka, Bồ tát trong vai của vị vua Mahājanaka tự nguyện

---

transacted nor were reports delivered to the king at all hours. But now I have given this order, that at any time, whether I am eating, in the women's quarters, the bed chamber, the chariot, the palanquin, in the park or wherever, reporters are to be posted with instructions to report to me the affairs of the people."

rời bỏ ngai vàng và cung điện khi nhận ra rằng sự bám víu vào vương quyền đang cản trở tuệ giác của mình.[9] Hoàng hậu Sīvalī van xin ông ở lại, các triều thần can ngăn nhưng ông ra đi trong bình thản, không một dấu hiệu của sự thù hận hay tổn thương. Đây không phải là sự từ bỏ yếu đuối mà là biểu hiện của Maddava ở mức độ triệt để nhất: người không cần quyền lực để cảm thấy mình tồn tại thì cũng không cần cứng rắn để bảo vệ nó.

Trong chính trị, nơi xung đột là điều gần như không thể tránh khỏi, hiền hòa không loại bỏ khác biệt, mà giữ cho khác biệt không biến thành hủy diệt và chia rẽ nghiêm trọng.

6. Khổ hạnh (Tapa)

Trong truyền thống Phật giáo, Tapa thường bị hiểu nhầm là tự hành xác nhịn ăn, ép xác, từ bỏ mọi tiện nghi. Đây chính là cực đoan mà Đức Phật đã trải qua trong sáu năm tại Khổ Hạnh Lâm và ngài đã từ bỏ nó trước khi chứng đắc giác ngộ. Trong Thập Vương Pháp, Tapa mang

---

9 *Khantivādī Jātaka*, Jātaka số 313. Xem: E.B. Cowell (ed.), *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1897), 30–33.

nghĩa tinh tế và thực tiễn hơn: không phải từ chối mọi tiện nghi mà là không để tiện nghi và đặc quyền trở thành bức tường ngăn cách người lãnh đạo khỏi thực tại của cộng đồng họ phục vụ.

Khoảng cách ấy hình thành không đột ngột. Nó tích lũy qua từng lớp nhỏ người phục vụ, xe hộ tống, phòng họp được kiểm soát kỹ lưỡng, những báo cáo đã được lọc trước khi đến tay. Đến một lúc nào đó, người cầm quyền không còn thấy xã hội như nó đang là mà chỉ thấy phiên bản đã được chỉnh sửa của nó. Trong Rock Edict VI, vua A Dục nhận ra nguy cơ này và ra lệnh:

> *"Ở bất cứ đâu trong vương quốc, quan chức phải báo cáo với ta về công việc của người dân vào bất kỳ giờ nào dù ta đang ăn, trong hậu cung hay trong phòng ngủ."*[10]

Không phải vì ông thiếu tin tưởng vào hệ thống quan liêu, mà vì ông hiểu rằng sự tiếp

---

10 A Dục, *Pillar Edict VII*. Bản dịch: Dhammika, *The Edicts of King Asoka*, 45: *"I desire that there should be uniformity in law and uniformity in sentencing... I want my officials to attend to the welfare and happiness of the people."*

xúc trực tiếp với thực tại không phải điều tự nhiên mà là điều cần được chủ động duy trì.

7. Nhẫn nhục (Khanti)

Là khả năng không để phản ứng tức thời dẫn dắt hành động. Khi đối diện với chỉ trích, áp lực hay nghịch cảnh, nếu để cảm xúc sân hận hoặc sợ hãi chi phối, quyết định rất dễ lệch khỏi sự sáng suốt. Nhẫn nhục (khanti) trong Phật giáo không phải là sự chịu đựng cam chịu, nhu nhược hay dằn nén cảm xúc. Đó là một sức mạnh nội tại xuất phát từ trí tuệ và từ bi, cho phép chúng ta tạo ra khoảng lặng cần thiết để quan sát rõ ràng thực tướng của sự việc, hiểu thấu nguyên nhân, và ứng xử một cách tỉnh thức thay vì bị cuốn theo bản năng phản ứng. Nhẫn nhục là một trong Lục Độ Ba La Mật, giúp tâm không bị lay động bởi tám gió đời (lợi, suy, hủy, dự, xưng, cơ, khổ, lạc), giữ được sự thanh tịnh ngay giữa những thử thách khốc liệt nhất.

Trong môi trường chính trị, áp lực và phản ứng nhanh là liên tục và thường xuyên được hợp lý hóa bằng những lý do chính đáng: khủng hoảng cần giải quyết, đối thủ cần được đáp trả, dư luận cần được xoa dịu. Nhưng tốc độ của phản

ứng và chất lượng của phản ứng không phải lúc nào cũng đi cùng nhau. Những quyết định đưa ra trong cơn tức giận hay dưới áp lực tức thời thường giải quyết được triệu chứng trước mắt nhưng gieo thêm những nhân tố xung đột mới và dư âm của chúng thường kéo dài hơn rất nhiều so với khoảnh khắc mà chúng được đưa ra.

Trong *Khantivādī Jātaka* (Jātaka số 313):

> *Vua Kalabu hỏi Bồ tát: "Ngươi đang thuyết giảng đạo gì?" Ngài trả lời: "Đạo nhẫn nhục, thưa Đại vương." "Nhẫn nhục là gì?" "Là không nổi giận khi người ta lăng mạ, đánh đập hay phỉ báng mình." Vua ra lệnh đánh hai nghìn roi, rồi chặt tay, chân, tai, mũi. Sau mỗi lần, vua hỏi lại và Bồ tát vẫn trả lời cùng một điều và them rằng: "Nhẫn nhục của ta không phải ở ngoài da nó nằm sâu trong tâm, nơi Đại vương không thể nhìn thấy."*[11]

---

11 *Khantivādī Jātaka*, Jātaka số 313, J. III, 39–43. Nguyên văn: *"The doctrine of patience, Your Majesty... The not being angry, when men abuse you and strike you and revile you... My patience is not skin deep – it is fixed deep within my heart, where it cannot be seen by you, Sire."* Bản dịch: E.B. Cowell (ed.), *The Jātaka*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1897), 30–33.

Điều *Jātaka* muốn truyền đạt không phải là người lãnh đạo phải chịu đựng mọi bất công trong im lặng mà là người có *Khanti* không để tổn thương cá nhân trở thành động lực của quyết định chính trị. Và, đây là điểm mà nhẫn nhục khác biệt triệt để so với sự yếu đuối: nó không giảm khả năng hành động mà làm cho hành động xuất phát từ nơi sáng suốt hơn.

8. Không sân (Akkodha)

Trong Rock Edict XIII, A Dục mô tả những gì ông đã chứng kiến sau chiến thắng Kalinga:

> *"Người Thân Yêu của các Thần cảm thấy đau đớn sâu sắc về việc giết chóc, chết chóc và đày ải xảy ra... Ngay cả những người không bị giết, cũng chịu đựng những bất hạnh của bạn bè, người quen, đồng nghiệp và người thân bị giết."*[12]

---

12 A Dục, *Rock Edict XIII*. Nguyên văn*: "The Beloved of the Gods felt remorse for the conquest of Kalinga because, during the conquest of a previously unconquered country, slaughter, death, and taking away captive of the people necessarily occur... Even those who are not affected (by all this) suffer when they see friends, acquaintances, companions, and relatives affected."* Bản dịch: Dhammika, *The Edicts of King Asoka*, 34–35.

Vua đã thắng trận nhưng khi nhìn lại những gì mà "thắng lợi" ấy đã tạo ra, ông nhận ra rằng sân hận và khát vọng chinh phục đã dẫn ông đến một kết quả mà chính ông không thể chịu đựng được. Từ đó, ông từ bỏ *bherighosha* – tiếng trống chiến tranh – và thay bằng *dhammaghosha* – tiếng trống Chánh pháp.

Đây chính là tinh thần cốt lõi của Akkodha (không sân) trong Thập Vương Pháp (Dasa-rāja-dhamma) mà Đức Phật đã dạy. Không sân không có nghĩa là không có lập trường hay tránh mọi biện pháp cứng rắn khi cần thiết. Đó là khả năng không để sân hận chi phối tâm và hành động. Đức Phật dạy, rằng một vị vua chân chính phải giữ tâm thanh tịnh, không để sân hận sinh khởi ngay cả khi bị chỉ trích, phản bội hay đối mặt với nghịch cảnh. Vì sân hận là một trong những độc tố mạnh nhất, nó không chỉ làm hại người khác mà trước tiên thiêu đốt chính người mang nó, dẫn đến những quyết định mù quáng và chuỗi hậu quả tiêu cực kéo dài.

Khi sân hận chi phối quyền lực, mỗi quyết định trừng phạt thường sinh ra thêm đối kháng, oán hận và vòng xoáy xung đột sẽ rất khó thoát khỏi. Ngược lại, Akkodha cho phép

người lãnh đạo đưa ra những biện pháp cứng rắn nếu tình huống đòi hỏi, nhưng xuất phát từ sự đánh giá tỉnh táo và từ bi, chứ không phải từ nhu cầu trả đũa hay chứng minh uy quyền. Sự khác biệt này dù không dễ nhìn thấy từ bên ngoài, nhưng hệ quả nhân quả theo thời gian lại hoàn toàn khác nhau: một bên tạo ra thêm hận thù, bên kia dần xây dựng được lòng tin và sự ổn định bền vững.

9. Không bạo động (Avihiṃsā)

Vượt xa việc tránh sử dụng vũ lực. Đó là khả năng không tạo ra những hoàn cảnh dẫn đến bạo lực. Bạo lực không bắt đầu từ hành động cuối cùng, mà từ cách con người nhìn nhau. Khi cách nhìn bị chi phối bởi phân chia tuyệt đối, khả năng sử dụng bạo lực gia tăng. Không bạo động giúp duy trì sự tôn trọng lẫn nhau ngay cả khi trong lúc bất đồng. Sau khi từ bỏ chinh phục bằng vũ lực, A Dục trong Rock Edict XIII tuyên bố:

> *"Người Thân Yêu của các Thần coi chinh phục bằng Dhamma là chiến thắng quan trọng nhất và chiến thắng ấy đã đạt được ở đây, ở những vùng biên giới, và thậm chí ở những vương quốc cách sáu*

trăm do tuần."[13] Điều đáng chú ý là vua A Dục không tuyên bố điều này từ vị thế của kẻ yếu, đế chế Maurya dưới triều ông là một trong những đế chế lớn nhất lịch sử Ấn Độ cổ đại. Ông tuyên bố điều này từ vị thế của người hiểu rằng, bạo lực dù chiến thắng vẫn để lại những hệ quả mà người thắng cuộc cũng phải gánh chịu.

Đây là nền tảng của Avihiṃsā trong Thập Vương Pháp: không phải sự từ chối hành động mà là sự nhận ra rằng, bạo lực tạo ra những điều kiện dẫn đến sự gia tăng bạo lực. Một hệ thống được duy trì bằng cưỡng chế liên tục phải gia tăng mức độ cưỡng chế để duy trì hiệu quả vì mỗi lần dùng bạo lực, sức đề kháng từ phía bên kia cũng lớn thêm. Như Arendt đã chỉ ra, khi một chế độ phải dùng ngày càng nhiều bạo lực để duy trì trật tự, đó không phải là dấu hiệu của quyền lực đang mạnh lên mà là quyền lực đang suy giảm.[13] Avihiṃsā vì vậy không phải

---

13 A Dục, *Rock Edict XIII. Dhamma-vijaya*: *"Now it is conquest by Dhamma that Beloved-of-the-Gods considers to be the best conquest. And it has been won here, on the borders, even six hundred yojanas away..."* Bản dịch: Ven. S. Dhammika, *The Edicts of King Asoka* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1993), 34–36.

lý tưởng hóa, đó là sự hiểu biết thực tế về cách quyền lực thực sự vận hành theo thời gian.

10. Thuận pháp (Avirodhana)

Là khả năng hành xử phù hợp với sự thật của đời sống và với những nguyên lý giúp giảm khổ thay vì làm khổ đau gia tăng. Khi hành động đi ngược lại những nguyên lý ấy, phản ứng và bất ổn bắt đầu xuất hiện. Thuận pháp giúp quyền lực vận hành hài hòa với thực tại thay vì cố áp đặt theo ý chí chủ quan.

Trong Rock Edict VII, vua A Dục viết:

> *"Người Thân Yêu của các Thần, Vua Piyadassi, mong muốn rằng tất cả các tông phái có thể sống ở mọi nơi, vì tất cả đều tìm kiếm sự tự chủ và tâm thanh tịnh."*[14]

Câu này không phải là lời kêu gọi khoan dung chung chung. Nó phản ánh một nhận thức cụ thể về cách quyền lực vận hành bền vững: không phải bằng cách áp đặt một khuôn

---

14 A Dục, *Rock Edict VII*. Nguyên văn: *"Beloved-of-the-Gods, King Piyadassi, wishes that all sects may dwell in all places, for all seek self-control and purity of mind."*. Bản dịch: Dhammika, *The Edicts of King Asoka*, 21.

mẫu duy nhất lên tất cả, mà bằng cách nhận ra những điều kiện đang thực sự hiện diện và đáp ứng chúng một cách phù hợp.

Avirodhana nghĩa đen là không đối kháng, không đi ngược lại, là nguyên lý khó thực hành nhất trong Thập Vương Pháp, vì nó đòi hỏi người cầm quyền phải liên tục đặt câu hỏi: hành động này đang đi cùng với thực tại hay đang cưỡng lại nó? Khi quyền lực bị dẫn dắt bởi ngã chấp, người cầm quyền dễ nhầm lẫn giữa ý chí của mình và bản chất của tình huống và tiếp tục đẩy theo một hướng ngay cả khi thực tại đã thay đổi. Avirodhana không phải là sự thiếu nguyên tắc hay thỏa hiệp vô điều kiện. Đó là khả năng phân biệt giữa sự kiên định vì nguyên tắc và sự cố chấp vì ngã chấp, đồng thời biết hành động xuất phát từ cái trước thay vì cái sau. Theo nghĩa ấy, Avirodhana không phải là nguyên lý cuối cùng trong danh sách mà là nơi hội tụ của chín nguyên lý trước đó: khi Bố thí, Trì giới, Xả ly, Chánh trực, Hiền hòa, Khổ hạnh, Nhẫn nhục, Không sân và Không bạo động được thực hành đủ sâu, Thuận pháp trở thành cách vận hành tự nhiên, không còn là điều phải cố gắng đạt được mà là điều tự nhiên xuất hiện.

Mười nguyên lý này không tồn tại tách biệt. Chúng liên hệ với nhau như những mặt khác nhau của cùng một tiến trình chuyển hóa. Khi một phẩm chất được nuôi dưỡng, những phẩm chất khác cũng có điều kiện phát triển theo. Và, khi một yếu tố bị bỏ quên quá lâu, toàn bộ tiến trình đang bắt đầu lệch hướng.

Theo nghĩa ấy, Thập Vương Pháp không phải là bộ quy tắc áp đặt từ bên ngoài, mà là biểu hiện của một tâm thức đã được chuyển hóa. Khi tâm thức thay đổi, hành động thay đổi. Khi hành động thay đổi, cách vận hành quyền lực cũng thay đổi theo. Và, khi cách vận hành thay đổi, đời sống chung bắt đầu chuyển động theo hướng khác.

Điều này không có nghĩa người lãnh đạo phải đạt đến trạng thái hoàn hảo mới có thể hành xử đúng đắn. Đức Phật không đặt ra một hình mẫu bất khả thi. Mỗi phẩm chất trong Thập Vương Pháp đều có thể được nuôi dưỡng từng bước. Khi một phẩm chất được thực hành, những phẩm chất khác cũng dần dần có điều kiện xuất hiện.

Chính vì vậy, chuẩn mực của quyền lực không nằm ở khả năng kiểm soát mạnh đến mức

nào, mà ở khả năng làm vơi bớt khổ đau trong đời sống chung. Không nằm ở việc đạt mục tiêu bằng mọi giá, mà ở cách mục tiêu ấy được thực hiện. Không nằm ở hình thức bên ngoài của sự thành công, mà ở những ảnh hưởng mà hành động để lại trong xã hội.

Thập Vương Pháp không lý tưởng hóa quyền lực. Nó chỉ đưa quyền lực trở lại đúng vị trí của nó. Không còn là công cụ để khẳng định bản ngã, mà là trách nhiệm trong một tiến trình rộng lớn hơn của đời sống cộng đồng. Không còn là phương tiện áp đặt, mà là khả năng phục vụ.

Theo nghĩa ấy, vấn đề không phải loại bỏ quyền lực, mà là chuyển hóa cách con người hiểu và sử dụng quyền lực trong từng hoàn cảnh cụ thể. Và chính trong sự chuyển hóa ấy, khả năng xây dựng một đời sống chính trị ít tạo thêm khổ đau hơn mới thực sự bắt đầu mở ra.

CHƯƠNG 7

NGŨ GIỚI VÀ THẬP THIỆN NHƯ CĂN BẢN ĐẠO ĐỨC CỦA ĐỜI SỐNG XÃ HỘI

I. NGŨ GIỚI

Có những nguyên tắc đạo đức mà khi vắng mặt, không một hệ thống luật pháp nào có thể bù đắp được. Chúng không phải là những điều cao siêu chỉ dành cho người tu hành mà là những điều kiện nền tảng tối yếu để đời sống chung không liên tục tự phá hoại chính mình. ***Ngũ Giới*** *(pañcasīla)* trong Phật giáo được đặt ra từ nhận thức này.

Trong Sigālovāda Sutta (Dīgha Nikāya 31) bài kinh nổi tiếng nhất về đạo đức của người cư sĩ. Đức Phật dạy, Ngũ Giới không như những điều cấm đoán áp đặt từ bên ngoài mà như những cam kết tự nguyện xuất phát từ sự hiểu biết tác động của hành động:

> *"Pāṇātipātā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. Adinnādānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. Kāmesu micchācārā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. Musāvādā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. Surāmerayamajjapamādaṭṭhānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi"*
>
> *Ta cam kết thực hành giới luật từ bỏ sát sinh, lấy của không cho, tà hạnh trong dục, nói dối và sử dụng chất gây say.*[1]

Đây không phải là mệnh lệnh từ một thế lực bên ngoài. Đây là lời cam kết của người đã thấy rõ điều gì đang tạo ra khổ đau cho mình và cho người khác để từ bỏ chúng.

Trong Vipāka Sutta (Aṅguttara Nikāya 8.40), Đức Phật chỉ ra những hệ quả cụ thể của việc vi phạm từng giới, không như hình phạt từ bên ngoài mà như những tiến trình nhân quả tự nhiên.[2] Từ góc nhìn ấy, giữ giới không phải là

1 *Sigālovāda Sutta*, DN 31. Nguyên văn Pāli của Ngũ Giới. Bản dịch: Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 461–469.

2 *Vipāka Sutta*, AN 8.40. Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom

gánh nặng đạo đức mà là sự hiểu biết thực tế về cách hành động tạo ra môi trường thánh thiện tập thể cho toàn xã hội.

1. Không sát sinh

Không sát sinh, trước hết không chỉ là việc tránh tước đoạt mạng sống. Đó là khả năng không nuôi dưỡng tâm lý bạo lực và vô cảm. Khi bạo lực dần được chấp nhận ở bất kỳ hình thức nào dù trực tiếp hay gián tiếp, sự sống bắt đầu mất đi giá trị thiêng liêng. Một xã hội quen giải quyết mâu thuẫn bằng sức mạnh hoặc thờ ơ với tổn hại sẽ rất khó duy trì sự gắn kết lâu dài, bởi gốc rễ của đời sống chung đã bị tổn thương.

Trong Dīgha Nikāya 1 (Brahmajāla Sutta), Đức Phật dạy người giữ giới đầu tiên là người

> *"từ bỏ sát sinh, sống không có gậy gộc, không có vũ khí, biết xấu hổ, có lòng từ bi, sống thương xót đến hạnh phúc của tất cả chúng sinh."*[3]

Chữ *"thương xót đến hạnh phúc của tất cả chúng sinh"* ṇabhūtahitānukampī cho thấy

---

Publications, 2012), 1154–1155.

3 *Brahmajāla Sutta*, DN 1, §1.8–1.9. Bản dịch: Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, 68-69.

giới này không chỉ là cấm đoán tiêu cực mà là sự nuôi dưỡng chủ động của tâm từ bi. Trong lịch sử, đây chính là nền tảng mà vua A Dục đã chuyển từ một đế chế chiến tranh sang chính sách ahimsa; trong Rock Edict I, ông đã ghi lại việc chấm dứt giết mổ hàng loạt trong hoàng cung, từ hàng trăm nghìn con vật mỗi ngày xuống còn ba con.[4]

2. Không trộm cắp

Không trộm cắp vượt xa việc cấm chiếm đoạt tài sản. Theo ý nghĩa sâu xa, nó liên quan đến việc không xây dựng lợi ích của mình trên sự chiếm hữu bất chính hoặc khai thác người khác. Khi sự chiếm đoạt trở thành bình thường trong kinh tế hoặc chính trị, niềm tin xã hội bị suy giảm. Và khi niềm tin suy giảm, mọi mối liên hệ đều phải dựa vào kiểm soát và nghi ngờ thay vì tự nguyện hợp tác.

Trong Cakkavatti-Sīhanāda Sutta (Dīgha Nikāya 26), Đức Phật mô tả một xã hội suy thoái theo chuỗi nhân quả: khi của cải không

---

4 A Dục, *Rock Edict I*. Bản dịch: Ven. S. Dhammika, *The Edicts of King Asoka* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1993), 9.

được phân phối công bằng, nghèo đói lan rộng; khi nghèo đói lan rộng, trộm cắp xuất hiện; khi trộm cắp trở nên phổ biến, bạo lực leo thang và; khi bạo lực leo thang, tuổi thọ con người giảm xuống.[5] Đây không phải là thần thoại mà là mô tả về một tiến trình nhân quả xã hội mà các nhà kinh tế học hiện đại gọi là ***"vòng xoáy bất bình đẳng"*** và, nghiên cứu của Richard Wilkinson và Kate Pickett trong *The Spirit Level* (2009) đã xác nhận bằng dữ liệu thực nghiệm rằng, *bất bình đẳng kinh tế cao tương quan trực tiếp với các chỉ số bạo lực, bất an xã hội và suy giảm lòng tin*.[6]

3. Không tà hạnh

Không tà hạnh không đơn thuần là vấn đề luân lý cá nhân. Nó liên hệ trực tiếp đến sự bền vững của các mối liên hệ của con người. Khi những mối liên hệ ấy bị phá vỡ bởi hành vi thiếu trách nhiệm, hệ quả không dừng lại ở cá nhân mà lan sang gia đình, con cái và cộng đồng một

---

5 *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*, DN 26, §26.6. Bản dịch: Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, 397–398.

6 Richard Wilkinson và Kate Pickett, *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone* (London: Allen Lane, 2009), 134–144.

cách rộng lớn hơn. Một xã hội trong đó các mối liên hệ căn bản không còn được gìn giữ sẽ rất khó duy trì sự ổn định và lòng tin lâu dài.

Trong Vipāka Sutta (Aṅguttara Nikāya 8.40), hệ quả của sự vi phạm giới thứ ba được cho là ***"sự thù nghịch và oán hận"*** (verā ca paccatthikā ca) không phải những hình phạt đến từ bên ngoài mà là những phản ứng xã hội tự nhiên khi các mối liên hệ căn bản bị phá vỡ.[7] Điều này phản ánh một nhận thức sâu hơn: những tổn thương trong các mối quan hệ thân mật không dừng lại ở cá nhân mà tạo ra những chuỗi ảnh hưởng lan rộng đến gia đình và cộng đồng, đặc biệt đối với trẻ em, những người chịu hệ quả của sự bất ổn trong gia đình mà không có tiếng nói.

4. Không vọng ngữ

Không vọng ngữ không chỉ là yêu cầu trung thực trong lời nói. Đó là điều kiện để thực tại không bị bóp méo. Khi ngôn từ bị sử dụng nhằm che giấu, thao túng hoặc kích động, khả năng nhận diện sự thật của cộng đồng bắt đầu

---

7 *Vipāka Sutta*, AN 8.40. Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha*, 1154–1155.

suy yếu. Trong thời đại truyền thông hiện nay, một thông tin sai lệch có thể lan rộng với tốc độ cực lớn và tác động đến tâm lý của toàn xã hội. Chánh ngữ vì vậy không chỉ là phẩm chất cá nhân, mà còn là điều kiện để duy trì sự lành mạnh của đời sống công cộng.

Trong Abhaya Sutta (Majjhima Nikāya 58), Đức Phật chỉ ra rằng ngôn từ chỉ đáng được nói khi đồng thời thỏa mãn nhiều điều kiện: đúng sự thật, có lợi ích, đúng thời điểm và xuất phát từ tâm từ bi.[8] Trong thời đại truyền thông số hiện nay, nghiên cứu của MIT (2018) công bố trên tạp chí Science cho thấy thông tin sai lệch lan truyền nhanh hơn thông tin chính xác tới sáu lần trên mạng xã hội và phần lớn được chia sẻ không phải bởi các-bot mà bởi con người.[9] Đây là minh chứng thực nghiệm cho điều mà Đức Phật đã khai thị: khi ngôn từ mất đi sự ràng buộc với thực tại, khả năng nhận diện sự thật của cộng đồng bắt đầu suy yếu theo.

---

8 *Abhaya Sutta*, MN 58. Bhikkhu Ñāṇamoli và Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 494–497.

9 Soroush Vosoughi, Deb Roy, và Sinan Aral, "The Spread of True and False News Online," *Science* 359, no. 6380 (2018): 1146–1151.

5. Không sử dụng chất gây nghiện

Không sử dụng chất gây nghiện cũng không đơn thuần là vấn đề sức khỏe. Đức Phật quan tâm sâu hơn đến khả năng giữ cho tâm thức không bị che phủ. Khi chánh niệm suy yếu, khả năng nhận ra hậu quả của hành động cũng giảm theo. Và khi sự tỉnh thức giảm sút, con người rất dễ bị cuốn theo quán tính, cảm xúc và phản ứng tức thời vốn là những yếu tố thường dẫn đến những quyết định gây hại cho cả cá nhân và tập thể.

Trong Sigālovāda Sutta (Dīgha Nikāya 31), Đức Phật liệt kê sáu hệ quả cụ thể của việc uống rượu: mất tài sản, sinh ra xung đột, dễ bị bệnh tật, mang tiếng xấu, để lộ bí mật và suy giảm trí tuệ.[10]

Điều đáng chú ý là hầu hết các hệ quả của việc vi phạm Ngũ Giới đều mang tính xã hội, không chỉ ảnh hưởng đến cá nhân mà lan tỏa đến những người xung quanh và làm suy giảm khả năng đóng góp có trách nhiệm vào đời sống công cộng. Đây là lý do Đức Phật đặt năm giới

---

10 *Sigālovāda Sutta*, DN 31, §31.7–31.8. Bản dịch: Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, 462.

không phải như một vấn đề sức khỏe cá nhân, mà như điều kiện cần thiết để duy trì sự tỉnh thức và trách nhiệm đối với xã hội.

Năm nguyên tắc này không tồn tại rời rạc. Chúng liên hệ chặt chẽ với nhau như những khía cạnh của cùng một nền tảng đạo đức xã hội. Khi một giới bị vi phạm, những giới còn lại cũng dần dần bị ảnh hưởng. Ngược lại, khi nhiều giới được giữ gìn cùng lúc, một môi trường thuận lợi cho đời sống chung từ từ hình thành.

Ngũ Giới không phải là những điều cấm đoán mang tính giáo điều. Chúng là những giới hạn cần thiết để bảo vệ đời sống khỏi chính những khuynh hướng tự hủy hoại của con người. Đức Phật không kêu gọi giữ giới vì sợ hãi hình phạt, mà mời gọi con người nhìn thấy rõ hậu quả của hành động. Khi nhận thức được điều gì đang tạo thêm khổ đau, việc giữ giới không còn là gánh nặng mà trở thành một phần tự nhiên của hiểu biết và trách nhiệm.

Điều này có ý nghĩa đặc biệt trong xã hội hiện đại, nơi hệ thống luật pháp ngày càng phức tạp nhưng bất an vẫn không ngừng gia tăng. Luật pháp có thể điều chỉnh hành vi ở mức độ

nhất định, nhưng không thể thay thế nền tảng đạo đức nội tâm. Khi đạo đức suy yếu, nhu cầu kiểm soát bằng luật pháp buộc phải gia tăng. Khi kiểm soát mở rộng, tự do bị thu hẹp. Và, khi tự do bị thu hẹp quá mức, phản ứng xã hội lại xuất hiện dưới những hình thức khó lường; không phải vì thiếu luật, mà vì luật không thể thay thế hoàn toàn khả năng tự điều chỉnh dựa trên hiểu biết và trách nhiệm của con người.

Ngũ Giới không thay thế luật pháp. Nhưng khi được thực hành rộng rãi, chúng giảm đáng kể nhu cầu kiểm soát bằng áp lực, vì con người không còn cần bị ngăn cản bởi hình phạt khi đã thấy rõ điều gì đang tạo ra khổ đau. Đây là sự khác biệt giữa một xã hội vận hành chủ yếu bằng cưỡng chế và một xã hội vận hành bằng hiểu biết.

Một xã hội không thể bền vững chỉ nhờ thiết kế thể chế hay tăng trưởng kinh tế. Nó cần một nền đạo đức nội tại đủ mạnh để không bị kéo vào những khuynh hướng tự hủy hoại. Ngũ Giới chính là nền móng quan yếu ấy. Ngũ giới chưa phải là cấp độ cao nhất của đạo đức, nhưng là điều kiện cần thiết để những giá trị cao hơn có thể được nuôi dưỡng và duy trì.

Điều Đức Phật hướng tới không phải là một cộng đồng không còn vấn đề vì điều đó không tồn tại trong thực tại vô thường và vô ngã mà là một đời sống tập thể không liên tục tự tạo thêm nguyên nhân của khổ đau. Khi năm giới được giữ gìn đủ lâu để trở thành văn hóa và chuẩn mực chung, đạo đức không còn là lựa chọn riêng tư của từng cá nhân, mà trở thành nền tảng trên đó cả tự do lẫn trách nhiệm có thể cùng tồn tại mà không cần phải liên tục đánh đổi nhau.

II. THẬP THIỆN NHƯ ĐỘNG LỰC CỦA MỘT XÃ HỘI LÀNH MẠNH

Nếu Ngũ Giới thiết lập những giới hạn cần thiết để ngăn chặn những nhân tố trực tiếp gây tổn hại, thì ***Thập Thiện*** (dasa kusala kammapatha) mở ra một hướng vận động tích cực hơn. Không chỉ dừng ở việc phòng ngừa suy thoái, mà còn chủ động nuôi dưỡng những phẩm chất giúp đời sống cá nhân và tập thể phát triển theo hướng cân bằng, bền vững và ít tạo ra xung đột hơn.

Nguồn gốc của Thập Thiện trong kinh điển Pāli quan yếu nhất là Sāleyyaka Sutta (Majjhima Nikāya 41), bài kinh Đức Phật giảng

cho các gia chủ tại làng Sāla khi họ hỏi tại sao có người sau khi chết bị tái sinh vào cảnh khổ trong khi có người lại được tái sinh vào cảnh lành. Đức Phật trả lời bằng cách phân tích mười hành vi bất thiện (dasa akusala kammapatha) và mười hành vi thiện tương ứng không phải như những quy tắc cứng nhắc mà như những mô tả về cách hành động tạo ra môi trường sống cho chính người thực hiện và cho cộng đồng xung quanh.[11]

Cùng một nội dung được trình bày chi tiết hơn trong Cunda Kammāraputta Sutta (Aṅguttara Nikāya 10.176), nơi Đức Phật hệ thống hóa mười thiện hạnh thành ba nhóm: ba hành vi thuộc về ***thân***, bốn hành vi thuộc về ***khẩu*** và ba hành vi thuộc về ***ý***.[12]

---

11 *Sāleyyaka Sutta*, MN 41. Bản dịch tiếng Anh: Thanissaro Bhikkhu, "The Brahmans of Sala," *Access to Insight*, 2013, Bhikkhu Ñāṇamoli và Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 379–385.

12 *Cunda Kammāraputta Sutta*, AN 10.176. Bản dịch: Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2012), 1518–1523.

1. Bình diện thân, hành động không gây tổn hại

Ở bình diện thân, Thập Thiện không phải chỉ là những điều cấm đoán nhằm ngăn chặn hành vi sai trái, mà là một triết lý sống đặt nền tảng trên sự tôn trọng phẩm giá của sự sống, sự công bằng trong sở hữu và sự thanh cao trong các mối liên hệ giữa con người với con người. Không sát sinh không chỉ có nghĩa là không tước đoạt mạng sống của kẻ khác, mà còn là nuôi dưỡng lòng từ bi, bảo vệ sự sống và ý thức rằng mọi loài đều khát vọng được sống, được an ổn và được tránh xa đau khổ. Khi con người biết kính trọng sự sống, bạo lực sẽ giảm thiểu và lòng nhân ái sẽ trở thành chất keo gắn kết cộng đồng.

Không trộm cắp không đơn thuần là không chiếm đoạt tài sản của người khác, mà còn là sự thừa nhận quyền lợi chính đáng của tha nhân và tinh thần công bằng trong việc sử dụng, phân phối và thụ hưởng các nguồn lực xã hội. Một xã hội được xây dựng trên sự tôn trọng tài sản và quyền lợi của nhau sẽ giảm bớt tham lam, xung đột và bất bình đẳng, từ đó tạo dựng niềm tin, vốn là nền móng vô hình nhưng thiết yếu cho sự bền vững của mọi cộng đồng.

Không tà hạnh không chỉ nhằm bảo vệ luân lý gia đình, mà còn bảo vệ sự trung thực, trách nhiệm và lòng chung thủy trong những mối liên hệ cốt lõi của đời sống con người. Gia đình là tế bào của xã hội; khi gia đình tan vỡ bởi dục vọng và sự phản bội, những tổn thương ấy không chỉ dừng lại ở cá nhân mà còn lan rộng đến nhiều thế hệ. Ngược lại, khi các mối liên hệ được xây dựng trên sự tôn trọng và trách nhiệm, xã hội sẽ có được những nền tảng đạo đức vững chắc để duy trì sự ổn định lâu dài.

Nhìn sâu hơn, ba thiện nghiệp của thân chính là ba cột trụ nâng đỡ nền văn minh nhân loại: tôn trọng sự sống, tôn trọng tài sản và tôn trọng nhân phẩm. Một xã hội trong đó con người không giết hại lẫn nhau, không xâm phạm quyền lợi của nhau và không phản bội những cam kết thiêng liêng với nhau sẽ không chỉ giảm thiểu những nguyên nhân trực tiếp của bất an và xung đột, mà còn tạo nên môi trường thuận lợi để lòng từ bi, niềm tin và hạnh phúc chân thật được nảy nở. Thập Thiện vượt lên trên phạm vi của một hệ thống đạo đức cá nhân để trở thành nền tảng cho hòa bình xã hội và sự phát triển bền vững của nhân loại.

Trong Sāleyyaka Sutta, Đức Phật mô tả người thực hành thiện hạnh ở bình diện thân thể là người

> *"từ bỏ sát sinh, sống đặt xuống gậy gộc và dao kiếm, tế nhị, từ bi, thương xót đến hạnh phúc của tất cả chúng sinh"; người "từ bỏ lấy của không cho, không lấy theo kiểu kẻ trộm những gì thuộc về người khác"; và người "từ bỏ tà hạnh trong các dục."*[13]

Ba hành vi này không chỉ là những điều cần tránh mà là sự chuyển hóa của ba thái độ nền tảng. Không sát sinh không chỉ là tránh giết chóc mà là nuôi dưỡng thái độ tôn trọng và thương xót đối với sự sống khi thái độ ấy vắng mặt, bạo lực không chỉ xảy ra trong hành động trực tiếp mà còn thấm vào cách một xã hội đối xử với những người yếu thế, với tù nhân, với kẻ thù. Không trộm cắp không chỉ là tránh chiếm đoạt tài sản mà là từ bỏ khuynh hướng xây dựng

---

13 *Sāleyyaka Sutta*, MN 41: *"Abandoning the taking of life, he abstains from the taking of life. He dwells with his rod laid down, his knife laid down, scrupulous, merciful, compassionate for the welfare of all living beings."* Bản dịch: Thanissaro Bhikkhu, *Access to Insight*, 2013.

lợi ích của mình trên sự thiệt thòi của người khác khi khuynh hướng ấy trở thành chuẩn mực trong kinh tế hay chính trị, niềm tin xã hội suy giảm và mọi quan hệ buộc phải dựa vào kiểm soát thay vì hợp tác tự nguyện. Không tà hạnh không chỉ là vấn đề luân lý cá nhân mà là giữ gìn sự bền vững của các mối liên hệ căn bản khi những mối liên hệ ấy bị phá vỡ, tác động không dừng lại ở cá nhân mà kéo dài đến gia đình và cộng đồng, đặc biệt đối với những người không có tiếng nói trong sự đổ vỡ ấy.

Khi ba thiện hạnh này được duy trì và trở thành chuẩn mực cộng đồng, xã hội giảm thiểu được những nguồn gốc trực tiếp của bạo lực, bất bình đẳng và bất ổn gia đình, ba trong số những nhân tố quan yếu nhất dẫn đến xung đột chính trị và suy thoái xã hội dài hạn.

2. Bình diện khẩu, ngôn từ như công cụ định hình tâm thức tập thể.

Ở bình diện khẩu, Thập Thiện khơi dậy nhận thức sâu sắc về sức mạnh vô hình nhưng quyết định của ngôn từ trong việc kiến tạo hay phá hủy tâm thức tập thể.

Lời nói không chỉ là âm thanh, mà là năng lượng mang theo ý chí và tâm thức, có khả năng gieo mầm thiện hoặc độc trong lòng người.

- **Không vọng ngữ** chính là sự tôn kính chân lý, bảo vệ sự trong sáng của nhận thức chung.
- **Không nói hai lưỡi** là nghệ thuật giữ gìn sự gắn kết, ngăn chặn mầm mống chia rẽ và nghi ngờ.
- **Không ác khẩu** là cách ta dập tắt ngọn lửa hận thù trước khi nó lan rộng thành thù địch và bạo lực.
- **Không thêu dệt** là sự chánh niệm trước dòng chảy của thông tin, hạn chế những lời nói phù phiếm, xuyên tạc, giúp bảo vệ không gian tâm linh chung khỏi những ô nhiễm bởi giả dối.

Trong thời đại truyền thông số và ngôn luận công khai có ảnh hưởng sâu rộng chưa từng có, việc sử dụng lời nói có trách nhiệm không còn là một đức tính cá nhân đơn thuần. Đó là một hành vi mang tính đạo đức xã hội then chốt – nền tảng để duy trì lòng tin, nuôi dưỡng đối thoại chân thành và bảo vệ sự lành mạnh của chính cộng đồng.

Khi mỗi người biết kiểm soát và thanh tịnh khẩu nghiệp, chúng ta không chỉ tự độ mình, mà còn góp phần kiến tạo một không gian văn hóa – nơi sự thật được tôn vinh, sự hòa hợp được gìn giữ và lòng từ bi được triển nở.

Trong Sāleyyaka Sutta, Đức Phật mô tả bốn hành vi khẩu bất thiện với mức độ chi tiết đáng chú ý. ***Vọng ngữ*** là người *"khi được triệu tập làm nhân chứng tại hội đồng, nói 'tôi biết' khi không biết, nói 'tôi không biết' khi biết"* tức là người dùng lời nói không phải để truyền đạt thực tại mà để phục vụ lợi ích của mình. ***Nói hai lưỡi*** là người *"những gì nghe ở đây đem kể ở đó để chia rẽ người này với người kia"* không nhất thiết phải nói dối, chỉ cần chọn lọc và sắp xếp thông tin để tạo ra chia rẽ. ***Ác khẩu*** là người *"nói những lời thô lỗ, cắt xé, chua chát với người khác, kích động sân hận và phá hoại định tâm."* ***Thêu dệt*** là người *"nói không đúng thời, nói điều không thực, không phù hợp với mục tiêu những lời không đáng được trân trọng."*[14]

---

14 *Sāleyyaka Sutta*, MN 41: *"When he has been called to a town meeting... if he is asked as a witness, 'Come & tell, good man, what you know': If he doesn't know, he*

Bốn mô tả này không phải phân loại học thuật trừu tượng. Chúng vạch ra chính xác bốn cơ chế mà qua đó ngôn từ phá hoại đời sống công cộng theo những cách khác nhau: vọng ngữ phá hủy nền tảng của sự thật và chứng cứ; nói hai lưỡi tạo ra chia rẽ ngay cả khi không có lời nói dối nào được thốt ra; ác khẩu leo thang xung đột bằng cách kích hoạt sân hận thay vì lý trí; thêu dệt làm loãng khả năng phân biệt thông tin có giá trị với thông tin vô nghĩa. Trong bối cảnh truyền thông số hiện nay khi nghiên cứu của MIT (2018) cho thấy thông tin sai lệch lan truyền nhanh hơn thông tin chính xác tới sáu lần, và phần lớn được chia sẻ không phải bởi các bot mà bởi con người[15] bốn thiện hạnh ở bình diện khẩu không còn chỉ là phẩm

---

says, 'I know'... He engages in divisive speech. What he has heard here he tells there to break those people apart from these people here... He engages in abusive speech. He speaks words that are harsh, cutting, bitter to others, abusive of others, provoking anger and destroying concentration... He engages in idle chatter. He speaks out of season, speaks what isn't factual, what isn't in accordance with the goal." Bản dịch: Thanissaro Bhikkhu, *Access to Insight*, 2013.

15 Soroush Vosoughi, Deb Roy, và Sinan Aral, "The Spread of True and False News Online," *Science* 359, no. 6380 (2018): 1146–1151.

chất đạo đức cá nhân mà là điều kiện để duy trì khả năng đối thoại và lòng tin công cộng. Một xã hội mà cả bốn cơ chế phá hoại này cùng vận hành mạnh mẽ và không bị kiểm soát bởi bất kỳ chuẩn mực nội tâm nào sẽ rất khó duy trì sự gắn kết lâu dài dù hệ thống pháp luật có hoàn chỉnh đến đâu.

3. Bình diện ý, tầng gốc rễ của mọi hành vi.

Ở bình diện ý, Thập Thiện đi vào tầng cốt lõi của động lực hành động. ***Không tham*** giảm bớt khuynh hướng chiếm hữu vô độ. ***Không sân*** hạn chế những phản ứng phá hoại. ***Không si*** giúp tâm thức không bị che mờ bởi vô minh. Ba phẩm chất này là nền móng, vì mọi hành vi bên ngoài cuối cùng đều xuất phát từ những khuynh hướng nội tâm.

Trong Sāleyyaka Sutta, Đức Phật mô tả ba hành vi ý bất thiện: ***tham*** là người *"thèm muốn tài sản của người khác, nghĩ 'ước gì những gì của người khác là của ta'"*; ***sân*** là người *"có ác ý, tâm ô nhiễm bởi những quyết tâm: 'Ước gì những sinh linh này bị giết hay bị tiêu diệt'"*; và ***tà kiến*** là người *"có quan kiến sai lạc, nhìn sự vật méo mó cho rằng không có gì được bố thí,*

không có quả của hành động thiện ác, không có đời này đời sau."[16]

Ba hành vi của ý này không phải là những trạng thái tâm lý cá biệt, mà là những khuynh hướng nền tảng có khả năng định hình toàn bộ cách một xã hội vận hành khi chúng trở thành chuẩn mực tập thể. Tham, khi lan rộng thành văn hóa, tạo ra những hệ thống kinh tế và chính trị cấu trúc hóa sự chiếm hữu như một giá trị mặc nhiên, trong đó việc tích lũy không giới hạn được xem là thành công thay vì nguồn gốc của bất công. Sân, khi thấm vào ngôn ngữ chính trị và truyền thông, biến những bất đồng có thể giải quyết thành những cuộc chiến bản sắc không thể hòa giải, khiến người có quan điểm khác không còn là đối tác đối thoại mà trở thành kẻ thù cần tiêu diệt. Tà kiến, khi vận hành ở cấp độ tập thể, tạo ra những hệ thống

16 *Sāleyyaka Sutta*, MN 41: *"There is the case where a certain person is covetous. He covets the belongings of others, thinking, 'O, that what belongs to others would be mine!'... He bears ill will, corrupt in the resolves of his heart: 'May these beings be killed or cut apart or crushed or destroyed'... He has wrong view, is warped in the way he sees things."* Bản dịch: Thanissaro Bhikkhu, *Access to Insight*, 2013.

niềm tin phủ nhận trách nhiệm nhân quả, khiến con người hành động mà không cần cân nhắc hệ quả vì tin rằng hành động của mình không thực sự tạo ra điều gì.

Đây là lý do tại sao Đức Phật đã đặt ba thiện hạnh ở bình diện ý: không tham, không sân, chánh kiến vào vị trí nền tảng của toàn bộ Thập Thiện. Không phải vì chúng quan trọng hơn về mặt đạo đức, mà vì chúng là gốc rễ mà từ đó mọi hành vi của thân và khẩu được hình thành. Cải cách hành vi bên ngoài mà không chú ý đến ba khuynh hướng nội tâm này giống như xử lý triệu chứng mà bỏ qua nguyên nhân. Đây chính là chiều sâu mà Thập Thiện bổ sung, điều mà hầu hết các lý thuyết chính trị và xã hội hiện đại còn bỏ ngỏ.

Trong Sāleyyaka Sutta, Đức Phật kết thúc phần trình bày Thập Thiện bằng lời khuyến khích: những thiện hạnh này *"nên được củng cố trong bản thân, lặp đi lặp lại thường xuyên để trở thành thói quen."*[17] Đây là lời dạy quan

---

17 *Sāleyyaka Sutta*, MN 41: *"The ten courses of wholesome kamma follow. They should be strengthened in oneself, repeated frequently so that they become habitual."* Bản dịch: Ñāṇamoli Thera, *Access to Insight*, 2013.

yếu về cơ chế thay đổi xã hội: không phải qua cải cách thể chế đơn thuần mà qua sự tích lũy của những hành vi lành mạnh được lặp lại đủ lâu để trở thành chuẩn mực. Khi một cá nhân thực hành Thập Thiện, họ góp phần tạo ra một môi trường khác. Khi nhiều người cùng thực hành, những khuynh hướng lành mạnh dần trở thành văn hóa chung.

Lịch sử cho thấy nhiều xã hội ổn định và phát triển không chỉ nhờ cơ chế thể chế tinh vi mà còn nhờ một nền đạo đức nội tại được duy trì. Ngược lại, những xã hội dù có hệ thống hoàn chỉnh trên văn bản nhưng thiếu nền tảng đạo đức thường rơi vào tha hóa hoặc bất ổn kéo dài. Thập Thiện cung cấp chính nền tảng ấy không phải bằng cách áp đặt một mô hình duy nhất mà bằng cách nuôi dưỡng những phẩm chất giúp xã hội có khả năng tự điều chỉnh trước những thách thức phức tạp.

Một xã hội lành mạnh không phải là xã hội không có vấn đề mà là xã hội có khả năng đối diện với vấn đề mà không bị kéo vào cực đoan và có cơ sở nội tại để tự chuyển hóa. Thập Thiện không lý tưởng hóa điều đó nó chỉ mô tả

những điều kiện tối thiểu để khả năng ấy có thể tồn tại và duy trì theo thời gian.

Trong bối cảnh chính trị đương đại, Thập Thiện có giá trị thực tiễn rõ nét. Một hệ thống lãnh đạo biết thực hành hạnh không tham lam sẽ giảm thiểu tham nhũng và bất bình đẳng. Một cộng đồng biết thực hành không sân sẽ hạn chế cực đoan và bạo lực. Một xã hội biết thực hành không si sẽ có khả năng nhìn nhận vấn đề bằng tuệ giác thay vì định kiến. Những phẩm chất này không thay thế luật pháp và thể chế, mà bổ sung cho chúng một chiều sâu cần thiết để các cơ chế ấy vận hành hiệu quả và ít bị tha hóa.

Thập Thiện không lý tưởng hóa xã hội. Nó chỉ đưa xã hội trở lại với thực tại của chính nó. Khi Thập thiện được ứng dụng vào đời sống thực tế sẽ không chỉ giúp giảm thiểu khổ đau mà còn mở ra khả năng xây dựng một đời sống hài hòa, công bằng và lương thiện. Đó không phải là một mục tiêu hoàn hảo trong tương lai, mà là một hướng đi có thể được thực hiện từng bước trong hiện tại.

PHẦN II
THIẾT CHẾ VÀ ĐẠO ĐỨC QUẢN TRỊ XÃ HỘI

CHƯƠNG 8

LỤC ĐỘ BA LA MẬT NHƯ HÀNH ĐỘNG VƯỢT KHỎI GIỚI HẠN CÁ NHÂN

Nếu Ngũ Giới thiết lập những giới hạn tối thiểu để đời sống không rơi xuống dưới một ngưỡng nhất định và Thập Thiện mở ra hướng vận động tích cực, thì ***Lục Độ Ba La Mật*** (ṣaṭ pāramitā) đưa hành động lên một tầng khác hẳn. Không chỉ giữ mình hay làm điều thiện, Lục Độ hướng tới việc hành động không còn bị ràng buộc bởi chính bản ngã của người thực hiện.

Lục Độ là khái niệm trung tâm của truyền thống Đại Thừa (Mahāyāna). Trong *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (Kinh Bát Nhã tám nghìn kệ), khi một đệ tử hỏi "*Có bao nhiêu nền tảng tu tập cho những ai tìm kiếm giác ngộ?*", Đức Phật trả lời: *"Có sáu: bố thí,*

trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ."[1] Sáu phẩm chất này được Śāntideva triết gia Phật giáo thế kỷ 8 hệ thống hóa thành toàn bộ con đường Bồ Tát trong Bodhicaryāvatāra (Hướng Dẫn Vào Đời Sống Giác Ngộ).[2] Điều phân biệt Lục Độ với những khái niệm đạo đức thông thường nằm ở chữ pāramitā không đơn giản là *"hoàn thiện"* mà là *"vượt đến bờ kia"* gợi lên không phải việc cải thiện từng bước mà là sự chuyển hóa căn bản trong cách nhìn nhận bản thân và thế giới.

Trong nhận thức thông thường, hành động thường được đánh giá qua kết quả bên ngoài. Tuy nhiên, trong tinh thần của Lục Độ, hành

---

1 *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (Kinh Bát Nhã 8.000 kệ). Trích dẫn trong: Barbara O'Brien, *"A Guide to Practicing the Six Perfections of Mahayana Buddhism," Learn Religions*, 2019. Xem thêm: Edward Conze (trans.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary* (Bolinas, CA: Four Seasons Foundation, 1973).

2 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra* (*Guide to the Bodhisattva's Way of Life*), khoảng thế kỷ 8 CN. Bản dịch tiếng Anh: Kate Crosby và Andrew Skilton (Oxford: Oxford University Press, 1998). Śāntideva dành sáu chương riêng biệt (chương V–IX) để trình bày chi tiết sáu Ba La Mật.

động không chỉ được nhìn từ kết quả mà còn từ chất lượng của tâm thức phía sau hành động ấy. Khi tâm còn bị chi phối bởi ngã chấp, dù hành động có vẻ lớn lao vẫn mang dấu ấn của giới hạn. Nhưng khi tâm bắt đầu rộng mở, ngay cả một hành động khiêm tốn cũng có thể mang phẩm chất hoàn toàn khác.

Bố thí Ba La Mật (Dāna-pāramitā) là phẩm chất đầu tiên và nền tảng. Trong *Dharmasaṃgraha* (phần 105), ba hình thức bố thí được phân loại rõ ràng.[3]

1. Tài thí (āmisa-dāna): Cho đi của cải, tài nguyên và hỗ trợ vật chất. Đây là hình thức dễ nhận thấy nhất nhưng cũng dễ bị ô nhiễm bởi ngã chấp nhất khi người cho mong được ghi nhận, được trả ơn hay được xây dựng ảnh hưởng thông qua hành động cho đi.

---

3 Ba hình thức bố thí (*tridāna*): *āmiṣa-dāna*, *dharma-dāna* và *abhaya-dāna*. Nguồn: *Dharmasaṃgraha*, phần 105. Xem: Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (London: Kegan Paul, 1932; tái bản Delhi: Motilal Banarsidass, 1970), 165–179. Xem thêm: Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitā Śāstra*, trans. Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse* (Louvain: Institut Orientaliste, 1944), vol. I, 739–745.

2. Pháp thí (dharma-dāna): Truyền bá giáo pháp đến những người khác, giúp họ giác ngộ và giải thoát khỏi vòng sanh tử phiền não, khổ đau. Đây được coi là hình thức bố thí cao quý nhất trong Phật giáo, vì giáo pháp không những lưu bố vô tận mà còn mang lại sự chuyển hóa triệt để. Khi Chánh pháp được truyền bá rộng rãi, xã hội sẽ giảm thiểu được sự sợ hãi và bất an, góp phần xây dựng một thế giới hòa bình và thịnh vượng chân thực.

3. Vô uý thí (abhaya-dāna): Cho đi sự không sợ hãi, an ủi và bảo vệ, giúp người khác vượt qua lo âu và bất an trong hoàn cảnh khó khăn. Đây là hình thức bố thí quan yếu nhất trong chính trị vì nó đặt trách nhiệm của người nắm quyền không chỉ ở việc phân phối tài nguyên mà còn ở việc tạo ra môi trường mà người dân không phải sống trong sợ hãi thường trực.

Điều Lục Độ thêm vào so với bố thí thông thường là chiều kích của pāramitā: cả ba hình thức bố thí này nếu được thực hành với sự hiểu biết về ***tính không*** (śūnyatā) sẽ không còn chấp

vào một cái tôi đang cho hay một người nhận đang được cho. Khi bố thí không còn mang dấu ấn của bản ngã, nó không bị ô nhiễm bởi nhu cầu được ghi nhận hay được trả ơn. Trong chính trị, điều này có ý nghĩa thực tiễn cụ thể: quyền lực được sử dụng để phân phối và hỗ trợ mà không bị dẫn dắt bởi nhu cầu tích lũy ảnh hưởng hay củng cố vây cánh, đây là ranh giới tinh tế nhưng rất quan yếu giữa lãnh đạo phục vụ và lãnh đạo chiếm hữu.

1. Trì giới Ba La Mật (Śīla-pāramitā)

Vượt xa việc tuân thủ quy tắc hình thức. Đó là khả năng giữ cho hành động không gây tổn hại xuất phát từ sự hiểu biết về quy luật nhân quả và lòng từ bi. Trong chính trị và xã hội, trì giới giúp người lãnh đạo và công dân không để tham ái, sân hận hay si mê chi phối mọi quyết định, từ đó giảm thiểu những hậu quả tiêu cực dài hạn.

Trong Bodhicaryāvatāra, Śāntideva đặt trì giới vào vị trí nền tảng của toàn bộ con đường Bồ Tát bằng một chuỗi lập luận chặt chẽ:

> *"Kẻ phá giới không thể đạt được thiền định. Kẻ không có thiền định không thể đạt được trí tuệ. Kẻ không có trí tuệ*

không thể thoát khỏi luân hồi."[4]

Đây không phải lời cảnh báo đạo đức mà là mô tả về một tiến trình nhân quả: giới hạnh tạo ra sự ổn định nội tâm cần thiết để thiền định phát triển và, chỉ khi thiền định đủ sâu, trí tuệ mới có nền tảng để xuất hiện. Thiếu một tầng, toàn bộ tiến trình bị gián đoạn.

Điều phân biệt śīla-pāramitā với trì giới thông thường không phải là nội dung của các hành vi cần tránh về cơ bản giống nhau, mà là nguồn gốc của sự tuân thủ. Trì giới thông thường vận hành từ bên ngoài: sợ hình phạt, sợ dư luận hay tuân theo quy tắc khi có người giám sát. Śīla-pāramitā vận hành từ bên trong: khi thấy rõ rằng hành động gây tổn hại tạo ra những điều kiện dẫn đến khổ đau cho mình và cho người khác nên việc giữ giới không còn đòi hỏi sự cưỡng ép mà trở thành phản ứng tự nhiên của người đã hiểu biết. Trong Bodhicaryāvatāra, Śāntideva mô tả người thực

---

4 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, V.8: *"One who has broken his vows cannot achieve meditative concentration. Without meditative concentration, wisdom cannot arise. Without wisdom, there is no liberation from cyclic existence."* Bản dịch: Kate Crosby và Andrew Skilton, *The Bodhicaryāvatāra* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 42.

hành śīla-pāramitā là người *"không bao giờ xâm phạm điều gì dù chỉ vì mạng sống của mình";* không phải vì tuân lệnh mà vì không còn thấy lý do nào để xâm phạm.[5]

Trong chính trị, sự khác biệt này có một hệ quả thực tiễn sâu xa. Một hệ thống phụ thuộc hoàn toàn vào cưỡng chế từ bên ngoài để duy trì đạo đức sẽ liên tục phải gia tăng mức độ kiểm soát vì khi không có người giám sát, hành vi sẽ trở lại theo khuynh hướng tự nhiên. Một hệ thống được nuôi dưỡng bởi śīla-pāramitā dù không hoàn hảo và không phổ biến đồng đều nhưng tạo ra những chuẩn mực nội tâm có khả năng duy trì ngay cả khi không có ai quan sát. Và, khi những chuẩn mực ấy trở thành văn hóa, chúng định hình lại toàn bộ môi trường đạo đức của hệ thống theo cách mà không một bộ luật nào có thể tạo ra được.

2. Nhẫn nhục Ba La Mật (Kṣānti-pāramitā)

Nhẫn nhục không phải là sự chịu đựng thụ động hay yếu đuối. Đó là khả năng không bị

---

5 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, V.10: *"The Bodhisattva does not violate even his slightest vow, even for the sake of his life."* Bản dịch: Crosby và Skilton, *The Bodhicaryāvatāra*, 43.

cuốn theo những phản ứng tức thời trước áp lực hay đối kháng. Trong môi trường chính trị đầy biến động, nhẫn nhục tạo ra khoảng lặng cần thiết để quan sát, hiểu và điều chỉnh, thay vì để cảm xúc hoặc định kiến dẫn dắt hành động.

Trong Bodhicaryāvatāra, chương VI, được nhiều học giả coi là phần triệt để nhất về nhẫn nhục trong toàn bộ văn học Phật giáo, Śāntideva mở đầu bằng một tuyên bố đặt toàn bộ chương vào đúng vị trí của nó:

> *"Một cơn giận duy nhất có thể phá hủy toàn bộ công đức tích lũy qua hàng ngàn kiếp bố thí và cúng dường."*[6]

Đây không phải lời cảnh báo đạo đức thông thường mà là mô tả về một tiến trình nhân quả: sân hận không chỉ gây tổn hại cho người bị hướng vào, mà trước tiên phá hủy chính nền tảng nội tâm của người mang nó.

---

6 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VI.1: *"All the wholesome deeds, such as venerating the Buddhas, and practising generosity, that have been amassed over a thousand aeons, are destroyed in one moment of anger."* Bản dịch: Kate Crosby và Andrew Skilton, *The Bodhicaryāvatāra* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 52.

Śāntideva phân kṣānti thành ba chiều liên kết chặt chẽ với nhau.[7] Chiều thứ nhất chịu đựng khổ đau (duḥkha-adhivāsanā) không phải là sự cam chịu thụ động mà là khả năng không để khổ đau biến thành sân hận và oán hận. Chiều thứ hai, chấp nhận thực tại (dharma-nidhyāna-kṣānti) là khả năng nhìn thẳng vào những điều không như ý mà không cưỡng lại hay phủ nhận. Chiều thứ ba, thấy rõ bản chất của mọi hiện tượng (dharmatā-kṣānti) là sự nhận ra rằng, ngay cả người gây tổn thương cho mình cũng đang hành động từ vô minh và khổ đau của họ chứ không phải từ một bản ngã tự do và độc lập có thể bị trừng phạt một cách công bằng. Śāntideva lập luận:

> *"Tất cả lỗi lầm và hành vi ác đều phát sinh từ những điều kiện nhân duyên, không ai tự ý chọn bị cuốn vào chúng.*

---

7 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VI.1-22. Ba chiều của *kṣānti*: *duḥkha-adhivāsanā* (chịu đựng khổ đau), *dharma-nidhyāna-kṣānti* (chấp nhận thực tại) và *dharmatā-kṣānti* (thấy rõ bản chất). Xem: Crosby và Skilton, *The Bodhicaryāvatāra*, 52-62; và phân tích trong: Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd ed. (London: Routledge, 2009), 203-205.

Khi hiểu điều này, sân hận không còn chỗ đứng."[8]

Trong môi trường chính trị, ba chiều của Nhẫn nhục (Kṣānti) mang ý nghĩa thực tiễn đặc sắc. Chiều thứ nhất là khả năng không để tổn thương cá nhân chi phối quyết định, tránh những chính sách trừng phạt mang tính cảm xúc và gây hậu quả lâu dài. Chiều thứ hai là sức mạnh đối diện với thất bại, chỉ trích và mâu thuẫn nội bộ mà không rơi vào phủ nhận thực tế hay tấn công người đưa tin. Chiều thứ ba, tinh tế và quan trọng nhất, là cách nhìn nhận đối thủ chính trị không còn như kẻ thù cần tiêu diệt, mà là những con người đang hành động từ nhận thức và điều kiện của chính họ do đó có thể được tiếp cận bằng đối thoại thay vì đối kháng.

---

8 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VI.22-33: *"All offenses and all evil deeds arise from the power of conditions - none arise independently. Those conditions themselves do not intend to produce effects, and neither do their effects intend to be produced. Whatever it is that is imagined to be the 'self' that commits offense, that too does not exist independently."* Bản dịch: Crosby và Skilton, *The Bodhicaryāvatāra*, 57–59.

Đây không phải là sự lý tưởng hóa, mà là nhận thức thực tế về cơ chế vận hành của xung đột chính trị và cách phá vỡ những vòng lặp leo thang vô ích.

3. Tinh tấn Ba La Mật (Vīrya-pāramitā)

Không phải là sự cố gắng mù quáng hay nỗ lực một cách căng thẳng. Đó là sự bền bỉ được sự hướng dẫn bởi tuệ giác.

Trong Bodhicaryāvatāra, Śāntideva mở đầu chương VII bằng một hình ảnh đơn giản nhưng chính xác:

> *"Nếu không có gió, không có gì chuyển động và không có tinh tấn, không có công đức nào được tích lũy."*[9] Ngài khẳng định: *"Tinh tấn là niềm vui trong điều thiện hảo (kuśale ānanda)."*[10]

---

9 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VII.1: *"If no wind blows, then nothing stirs, and neither is there merit without diligence."* Bản dịch: Padmakara Translation Group, *The Way of the Bodhisattva* (Boston: Shambhala, 2006), 97.

10 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VII.2: *"Diligence means joy in virtuous ways (kuśale ānanda)."* Bản dịch: Padmakara Translation Group, *The Way of the Bodhisattva*, 97. Xem thêm ghi chú của dịch giả: *"The Sanskrit term vīrya carries with it a sense of indomitable strength and courage... The*

Đây là điểm phân biệt vīrya-pāramitā với nỗ lực thông thường không phải sự cố gắng căng thẳng dưới áp lực mà là sự bền bỉ xuất phát từ sự thấu hiểu về ý nghĩa của những gì mình đang làm. Khi nỗ lực xuất phát từ niềm vui trong điều thiện mỹ thay vì từ sợ hãi hay nghĩa vụ ràng buộc, nó sẽ không dễ bị rơi vào sự kiệt sức, vì người thực hành không còn phải dùng sức lực để chứng minh hay bảo vệ một cái tôi cố định.

Śāntideva chỉ ra ba chướng ngại chính của tinh tấn: ***lười biếng*** (ālasya) đó là khuynh hướng trì hoãn và tránh né; ***ham muốn điều bất thiện*** (pāpakarmābhilāṣitā) – bị kéo về những hành vi dễ dàng nhưng gây tổn hại; và ***tự ti*** (ātmāvamanyanā) – không tin vào khả năng của bản thân.[11] Ba chướng ngại này không phải là ngẫu nhiên, mà là những mô tả chính xác về

---

general sense is one of great courage and perseverance: fearlessness in the face of adversity."

11 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VII.2: *"Its contraries have been defined as laziness, an inclination for unwholesomeness, defeatism."* Bản dịch: Padmakara Translation Group, *The Way of the Bodhisattva*, 97. Xem thêm: Kate Crosby và Andrew Skilton, *The Bodhicaryāvatāra* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 72–73.

những gì cản trở hành động có ý nghĩa trong mọi lĩnh vực, bao gồm cả chính trị. Lười biếng dẫn đến trì hoãn trước những quyết định khó khăn. Ham muốn điều bất thiện thúc đẩy những giải pháp ngắn hạn nhưng gây ra hậu quả lâu dài. Tự ti khiến con người không dám theo đuổi những cải cách thực chất vì sợ thất bại.

Điều Śāntideva đề xuất để vượt qua ba chướng ngại này không phải là ý chí cứng rắn hơn, mà là sự chuyển hóa trong cách nhìn nhận bản thân và công việc. Khi con người hiểu rõ ý nghĩa sâu xa của việc mình làm mục đích không phải để khẳng định bản ngã, mà vì nó thực sự giảm thiểu khổ đau thì nỗ lực tự nhiên trở nên nhẹ nhàng và bền bỉ hơn.

Trong chính trị, đây là sự khác biệt giữa người lãnh đạo mãi làm việc dưới áp lực liên tục để chứng minh giá trị bản thân và người lãnh đạo có đủ sự bình tĩnh nội tâm để kiên trì hướng đi đúng đắn ngay cả trong những giai đoạn đạt ít thành quả rõ ràng. Sự khác biệt ấy, theo thời gian, sẽ tạo ra những hệ quả hoàn toàn khác nhau cho cả người lãnh đạo lẫn cộng đồng họ phục vụ.

4. Thiền định Ba La Mật (Dhyāna-pāramitā)

Có một nghịch lý trong cách người ta thường hiểu về ***thiền định*** trong bối cảnh chính trị và xã hội: nó được xem là việc của cá nhân, tách rời khỏi đời sống. Śāntideva nhìn điều này theo chiều ngược lại. Trong Bodhicaryāvatāra, ngài không bắt đầu chương VIII bằng hướng dẫn kỹ thuật mà bằng một quan sát về điều kiện của hành động: *"Kẻ có tâm phân tán sống giữa nanh vuốt của phiền não."*[12] Câu này không nói về người ngồi thiền mà nói về bất kỳ ai đang hành động trong thế giới. Khi tâm thức bị phân tán bởi sợ hãi, tham vọng hay những kích thích nhất thời, mọi phẩm chất khác như bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn đều bị ô nhiễm từ bên trong mà người thực hiện không tự nhận ra.

Trong truyền thống Đại Thừa, dhyāna-pāramitā không đồng nghĩa với việc ngồi thiền theo nghĩa hẹp. Đức Đạt Lai Lạt Ma thứ 14,

---

12 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VIII.1: *"For the man whose mind is distracted dwells between the fangs of disturbing conceptions."* Trích trong: Dalai Lama XIV, bài giảng về *Bodhicaryāvatāra* chương VIII, Bloomington, Indiana, tháng 8 năm 1999, *Lama Yeshe Wisdom Archive*, https://www.lamayeshe.com/article/chapter/section-three-august-21st-am.

trong bài giảng về chương VIII tại Bloomington (1999), nhấn mạnh rằng, mục tiêu trung tâm của thiền định trong Bodhicaryāvatāra không phải là trạng thái tâm lý cá nhân mà là *bodhicitta - tâm giác ngộ hướng đến lợi ích của tất cả chúng sinh*.[13] Khi thiền định được thực hành với nền tảng ấy, nó không phải là sự rút lui khỏi đời sống mà là sự trở lại với đời sống với một chất lượng hiện diện khác không còn bị phân tán bởi phản xạ tự vệ của bản ngã, không còn bị cuốn theo những kích thích nhất thời. Śāntideva mô tả điều này bằng hình ảnh: *"Trong thanh vắng, thân và tâm không bị xao động bởi phân tán"*, đây không phải lời kêu gọi ẩn cư mà là mô tả về một trạng thái nội tâm có thể được duy trì ngay giữa đời sống bận rộn khi đã được rèn

Lịch sử không thiếu những nhà lãnh đạo tài năng, nhưng trong những khoảnh khắc áp lực cực độ, họ lại đưa ra những quyết định phá hủy chính những gì mình đã xây dựng. Không phải vì thiếu thông tin, mà vì tâm thức không còn

---

13 Dalai Lama XIV, bài giảng về *Bodhicaryāvatāra* chương VIII: "The main focus of maintaining single pointedness of mind in this chapter is bodhicitta." *Lama Yeshe Wisdom Archive*, 1999.

đủ bình ổn để thấy rõ thực tại. Tháng 8 năm 1914, hầu hết các nhà lãnh đạo châu Âu đã lao vào Thế chiến thứ nhất không phải từ sự tính toán lạnh lùng, mà từ một trạng thái tâm lý tập thể bị cuốn theo dư luận, danh dự quốc gia và nỗi sợ bị xem là yếu đuối không ai trong số họ hình dung được quy mô thảm hoạ mà họ đang khởi động.[14] Dhyāna-pāramitā (Ba-la-mật Thiền định) không đòi hỏi người lãnh đạo phải là thiền sư, mà chỉ ra một nguyên lý nền tảng: khả năng không bị môi trường và cảm xúc tập thể nuốt chửng chính là điều kiện cần thiết để quyền lực không trở thành nguồn gốc của những quyết định mà về sau chính người đưa ra cũng không còn nhận ra là của mình.

5. Trí tuệ Ba La Mật (Prajñā-pāramitā)

Śāntideva mở đầu chương IX – chương quan trọng nhất và cũng là chương kết của Bodhicaryāvatāra – bằng một tuyên bố then chốt:

14 Christopher Clark, *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914* (London: Allen Lane, 2012), xxvii–xxix: Clark lập luận rằng các nhà lãnh đạo châu Âu năm 1914 *"bước vào chiến tranh trong trạng thái mộng du"* không ai thực sự muốn cuộc chiến mà tất cả đều tạo ra, vì tâm thức tập thể bị phân tán bởi áp lực và sợ hãi đến mức không còn nhìn thấy rõ những gì đang xảy ra.

> *"Tất cả những pháp môn tu tập này được Đấng Giác Ngộ dạy ra đều vì mục đích trí tuệ. Vì vậy, những ai muốn dập tắt khổ đau phải phát triển trí tuệ này."*

Câu nói ấy không phải là lời khép lại, mà là chìa khóa để hiểu toàn bộ cấu trúc của con đường: năm Ba-la-mật trước *(bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định)* tạo ra những điều kiện thuận lợi và tích lũy công đức, nhưng chúng chưa đủ để cắt đứt tận gốc ngã chấp. Chỉ có *prajñā (trí tuệ) – trí tuệ thấy rõ tính Không (śūnyatā)* – mới có khả năng làm được điều đó.

Trong chương IX, Śāntideva không trình bày prajñā như một dạng kiến thức tích lũy hay phân tích triết học thuần túy, mà như một sự thấu thị trực tiếp. Đây là một trong những luận giải tinh tế nhất về ***Trung Quán*** (Madhyamaka) trong toàn bộ văn học Phật giáo, được trình bày dưới hình thức của một cuộc tranh luận triết học tại Nālandā.[15] – Ngài chỉ ra rằng mọi khái

15 Crosby và Skilton, giới thiệu trong *The Bodhicaryāvatāra*, xxiv: *"The ninth chapter of the Bodhicaryāvatāra, the difficult chapter on Wisdom, is one of the principal sources for Mahāyāna philosophy, written in the form of a complex debate which must echo the debates which*

niệm về một thực thể độc lập, cố định dù là bản ngã, tâm thức hay bất kỳ hiện tượng nào cũng đều tan vỡ khi được phân tích kỹ lưỡng. Không có gì tồn tại tự hữu, độc lập với duyên sinh và với tâm thức nhận biết.

Khi prajñā hiện diện, dù chỉ ở mức độ ban đầu, nó thay đổi căn bản cách hành động diễn ra. Không phải vì người ta cố gắng làm điều tốt hơn, mà vì ranh giới cứng nhắc giữa "tôi" và "người khác", giữa "lợi ích cá nhân" và "lợi ích chung" đã không còn được nhìn nhận như một thực tại tuyệt đối. Trong chính trị, đây là tầng chuyển hóa sâu nhất: không còn cần phải thuyết phục người nắm quyền hy sinh lợi ích cá nhân, vì khi prajñā đủ sâu, sự phân chia ấy tự nó đã lung lay và mất đi tính tuyệt đối.

Sáu phẩm chất của *Lục Độ Ba La Mật* không tồn tại riêng lẻ mà liên hệ mật thiết với nhau như những khía cạnh của cùng một tiến trình chuyển hóa. Chúng hỗ trợ và thúc đẩy lẫn nhau một cách tự nhiên. Khi *Bố thí* (Dāna) được thực hành chân thành, *Trì giới* (Śīla) trở nên vững chắc. Khi Trì giới được nghiêm túc,

---

took place in the refined scholastic context of Nālandā university."

Nhẫn nhục (Kṣānti) dễ dàng nảy sinh. Khi Nhẫn nhục được nuôi dưỡng, *Tinh tấn* (Vīrya) có nền tảng kiên vững. Khi Tinh tấn được duy trì, *Thiền định* (Dhyāna) dần an tỉnh. Và, khi Thiền định vững vàng, *Trí tuệ* (Prajñā) tự nhiên tỏa sáng. Không phải vì chúng phụ thuộc máy móc vào nhau, mà vì tất cả đều là những biểu hiện khác nhau của một tâm thức đang dần được giải phóng khỏi sự chi phối của bản ngã. Khi một phẩm chất thực sự chuyển hóa, những phẩm chất còn lại cũng dễ dàng nở hoa theo.

Lục Độ không phải là lý tưởng chỉ dành cho một số người đặc biệt. Mỗi cá nhân đều có khả năng thực tập những hạnh nguyện này trong đời sống thường nhật và, khi được nuôi dưỡng, chúng có thể lan tỏa thành văn hóa xã hội. Khi ấy, hành động không chỉ tạo ra kết quả mà còn chuyển hóa cả môi trường tâm lý và xã hội nơi nó diễn ra.

Trong chính trị, khi nhu cầu khẳng định và bảo vệ bản ngã giảm xuống, các quyết định sẽ được đưa ra dựa nhiều hơn trên lợi ích chung không phải vì một lòng vị tha trừu

tượng, mà vì ranh giới cứng nhắc giữa "cái tôi" và "người khác" đã không còn được xem là tuyệt đối. Cá nhân vẫn hành động, vẫn quyết định và vẫn chịu trách nhiệm đầy đủ. Tuy nhiên, hành động ấy không còn bị trói buộc bởi nhu cầu liên tục chứng minh và bảo vệ một cái tôi cố định. Khi điều này xảy ra, quyết định chính trị trở nên linh hoạt hơn, phù hợp với hoàn cảnh hơn và ít sinh ra xung đột không cần thiết hơn.

Từ góc nhìn này, Lục Độ Ba La Mật không chỉ là đạo đức cá nhân mà còn là nền móng cho một cách hành động vượt khỏi giới hạn của bản ngã. Không hành động chỉ vì mình hay chỉ vì người khác, mà hành động từ một không gian không còn bị chia cắt mạnh mẽ bởi nhị nguyên ấy. Đó là khả năng thực hiện trách nhiệm mà không bị ràng buộc bởi nhu cầu khẳng định bản thân.

Xã hội không cần phải hoàn hảo mới có thể chuyển hóa. Chỉ cần những hành động mang phẩm chất Lục Độ, không còn bị chi phối bởi bản ngã và bắt đầu xuất hiện ở nhiều lĩnh vực, từ lãnh đạo đến đối thoại công cộng và cách

đối xử với người yếu thế, toàn bộ đời sống chung sẽ dần chuyển động theo hướng tích cực hơn. Không phải bằng cưỡng chế, mà qua sự lan truyền tự nhiên của những hành động ít sợ hãi và tham ái.

Đây không phải lời hứa về một utopia lý tưởng tốt đẹp, mà là con đường thực tế và hiệu quả nhất để giảm thiểu khổ đau mà con người tạo ra cho nhau.

Khi Lục Độ trở thành cách hiện diện sống động, nó không còn là khái niệm Phật học thuần túy, mà là sức mạnh thực tiễn có khả năng thay đổi cả một tiến trình lịch sử.

CHƯƠNG 9

QUẢN TRỊ CÔNG QUYỀN, TƯ PHÁP VÀ AN NINH QUỐC GIA

I. GIỚI LUẬT TĂNG ĐOÀN VÀ NGUYÊN TẮC LIÊM CHÍNH CÔNG QUYỀN

Khi nhắc đến liêm chính công quyền, chúng ta thường nhìn vào các mô hình quản trị phương Tây hiện đại, nhưng thực ra cách đây hơn 2.500 năm, cách Đức Phật xây dựng ***Giới luật*** (Vinaya) cho Tăng đoàn đã là một bài học kinh điển về quản trị hệ thống. Mối liên hệ lớn nhất giữa Giới luật và nguyên tắc công quyền ngày nay chính là tư duy kiểm soát quyền lực và rạch ròi giữa công với tư.

Điểm hay nhất trong cách chế luật của Đức Phật là tư duy thực tế, hành động theo nguyên tắc "Tùy phạm tùy chế". Ngài không ngồi một

chỗ tự tưởng tượng ra các điều luật nghiêm khắc rồi bắt mọi người áp dụng ngay, mà cứ khi nào trong thực tế xảy ra một vụ bê bối hay sai phạm, Ngài mới triệu tập Tăng đoàn để phân tích và ban hành điều luật mới nhằm điều chỉnh những chỗ bất cập, khiếm khuyết. Bài học ở đây cho các nhà làm luật hiện đại là luật pháp phải đi sau và giải quyết hơi thở của cuộc sống, chứ không thể làm luật một cách duy ý chí, vẽ ra những quy định xa rời thực tế.

Bên cạnh đó, mô hình quản trị của Tăng đoàn hoàn toàn không mang tính độc tài. Khi cần đưa ra quyết định lớn hoặc xử lý kỷ luật một ai đó, họ vận hành theo cơ chế "Yết-ma" – hiểu nôm na là biểu quyết dân chủ. Mọi việc phải được đưa ra ánh sáng, thảo luận công khai và đạt được sự đồng thuận của tập thể, kết hợp với việc "soi rọi" lỗi lầm định kỳ nửa tháng một lần. Đây chính là cơ chế giám sát quyền lực, ngăn chặn triệt để nạn lợi ích nhóm hay gia đình trị.

Cuối cùng, di huấn lớn nhất của Đức Phật trước khi nhập diệt là: ***"Hãy lấy Giáo pháp và Giới luật làm thầy"***. Ngài không chọn người kế vị mang tính cha truyền con nối hay chỉ định cá nhân quyền lực nào nắm quyền tối cao, và chính

Ngài cũng tự khép mình vào kỷ luật chung. Đó chính là tinh thần thượng tôn pháp luật thay vì quản trị bằng tình cảm hay uy quyền cá nhân.

Điều này để lại bài học đắt giá cho bộ máy công quyền: niềm tin của nhân dân (Public trust) là tài sản lớn nhất. Một bộ máy muốn liêm chính và bền vững thì từng công chức phải biết giữ gìn hình ảnh, tác phong và luôn nhạy bén trước dư luận xã hội. Tư pháp chuyển hóathay vì trừng phạt.

Trong Cakkavatti-Sīhanāda Sutta (Dīgha Nikāya 26), Đức Phật mô tả một vòng xoáy suy thoái xã hội bắt đầu không phải từ bản chất xấu ác của con người mà từ những điều kiện kinh tế và xã hội cụ thể:

> *"Từ việc không bố thí cho người nghèo, nghèo đói trở nên phổ biến. Từ nghèo đói phổ biến, việc lấy của không cho gia tăng. Từ việc lấy của không cho tăng, việc dùng vũ khí tăng. Từ dùng vũ khí tăng, việc tước đoạt mạng sống tăng."*[1]

---

1 *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*, DN 26, §14: *"Thus, from the not giving of property to the needy, poverty became rife, from the growth of poverty, the taking of what was not given increased, from the increase of theft, the use of weapons increased, from the increased use of weapons, the taking of life increased."* Bản dịch: Maurice Walshe,

Đây là một nhận thức có chiều sâu đặc biệt đối với lý thuyết tư pháp: tội phạm và hành vi gây tổn hại không chỉ là lựa chọn cá nhân biệt lập mà còn là kết quả của những điều kiện xã hội và tâm lý cụ thể.

Trong truyền thống Phật giáo Đại Thừa có một nguyên lý được truyền tụng rộng rãi: "菩薩畏因，眾生畏果" Bồ-tát sợ nhân, chúng sanh sợ quả. Người bình thường chỉ phản ứng khi hậu quả đã hiện ra trước mắt, nhưng người có trí tuệ lại chú ý ngay từ những nguyên nhân đang âm thầm hình thành, ngay khi còn có thể kịp thời điều chỉnh.

Nguyên lý này đặt ra một thách thức căn bản cho lý thuyết công lý thông thường: nếu hệ thống công lý chỉ vận hành khi hậu quả đã xảy ra, nó đang liên tục đi sau thực tại. Phật giáo không phủ nhận sự cần thiết của luật pháp và chế tài. Nhưng hơn hết, Phật giáo chú trọng vào việc điều chỉnh nhận thức trước khi được hành vi hóa. Một xã hội chỉ tập trung vào trừng phạt rất dễ tạo ra vòng lặp nơi nỗi sợ hình phạt thay thế cho sự chuyển hóa nội tâm.

The Long Discourses of the Buddha (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 399.

Câu chuyện Aṅgulimāla trong Majjhima Nikāya 86 là minh chứng triệt để nhất cho quan điểm ấy. Một con người từng sát hại hàng trăm người vẫn có khả năng chuyển hóa khi được nhìn bằng tuệ giác thay vì chỉ bằng sự kết án. Đức Phật không phủ nhận nghiệp quả của Aṅgulimāla nhưng Ngài cũng không xem ông như một bản chất tội lỗi cố định. Sau khi xuất gia, Aṅgulimāla vẫn phải chịu những hệ quả từ hành động cũ khi bị dân chúng ném đá và xua đuổi. Tuy nhiên, tiến trình của đời ông đã đổi hướng: từ tiếp tục tạo thêm khổ đau sang chấm dứt chuỗi nhân duyên của bạo lực.

Ở đây, Phật giáo đưa ra một phân biệt quan trọng: có khác biệt căn bản giữa việc khiến con người "không dám" phạm tội và khiến họ "không còn muốn" tiếp tục gây tổn hại. Loại thứ nhất dựa trên sợ hãi; loại thứ hai dựa trên nhận thức.

Trong Vinaya Piṭaka, pháp ***sám hối*** (āpatti-desanā) không mang ý nghĩa trừng phạt hay kết án mà là một pháp tu tỉnh thức: hành giả nhận ra hành vi của mình, thành thật trình bày trước Tăng chúng và phát nguyện không tái

phạm.[2] Khi hành vi được đưa ra ánh sáng, nó mất dần sức mạnh âm thầm chi phối tâm thức. Đây chính là nền tảng của tư pháp chuyển hóa: không chỉ xác định ai sai mà còn tháo gỡ những điều kiện đang nuôi dưỡng sai lầm. Đức Phật không dạy con người sống trong mặc cảm tội lỗi quá khứ mà là dám bước ra ánh sáng, nhìn thấy lỗi sai một cách trung thực và trách nhiệm, thấu rõ những nhân tố đã tạo ra nó và ngừng nuôi dưỡng những nhân tố ấy.

Khi hành vi được thấy rõ và chí thành phát lồ sám hối trước Đại chúng, nó mất đi phần lớn sức mạnh để tiếp tục vận hành trong bóng tối. Đây là cơ chế tâm lý mà tâm lý học hiện đại gọi là externalization đưa điều ẩn giấu ra ánh sáng nhưng được Phật giáo đặt trong bối cảnh của duyên khởi và trách nhiệm tập thể của Tăng đoàn.

Học giả David R. Loy, trong nghiên cứu đăng trên Journal of Buddhist Ethics (2000), chỉ ra rằng quan điểm Phật giáo về tội phạm và

---

2 Tiến trình *āpatti-desanā* trong *Vinaya Piṭaka*. Xem: Thanissaro Bhikkhu, *The Buddhist Monastic Code, Volume I* (Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 2007), chap. 2.

trừng phạt có nhiều điểm tương đồng với phong trào *công lý phục hồi* (restorative justice) hiện đại một hướng tiếp cận tập trung vào việc sửa chữa tổn hại và phục hồi các mối quan hệ thay vì chỉ trừng phạt người vi phạm.[3] Phong trào này, được phát triển chủ yếu từ những năm 1970, hiện đã được áp dụng tại nhiều quốc gia từ New Zealand đến Canada đến Nam Phi với những kết quả cho thấy tỷ lệ tái phạm thấp hơn đáng kể so với các hình thức xử lý trừng phạt thuần túy.[4]

Điều Phật giáo bổ sung vào khung lý thuyết này không phải là một mô hình cụ thể mà là một sự phân biệt căn bản: hệ thống công lý tạo ra những điều kiện để người ta không muốn tái phạm vì đã thấy rõ hậu quả đối với người khác và đối với chính mình hoàn toàn khác với hệ thống chỉ tạo ra những điều kiện để người ta không dám tái phạm vì sợ hình phạt. Sự khác biệt ấy là sự khác biệt giữa chuyển hóa và tuân

3 David R. Loy, *"How to Reform a Serial Killer: The Buddhist Approach to Restorative Justice," Journal of Buddhist Ethics*7 (2000): 145–168.

4 Lawrence W. Sherman và Heather Strang, *Restorative Justice: The Evidence* (London: The Smith Institute, 2007).

thủ và đó chính là điều Cakkavatti-Sīhanāda Sutta đã chỉ ra từ 25 thế kỷ trước, một nhận thức mà các hệ thống tư pháp hiện đại vẫn còn đang từng bước tiếp cận.

Công lý, theo tinh thần Phật giáo không phủ nhận sự cần thiết của bảo vệ xã hội hay chế tài pháp lý. Nó đặt những điều đó vào trong một bối cảnh rộng hơn: không chỉ là kết luận đối với quá khứ mà còn là điều kiện để những nhân tố của khổ đau không tiếp tục được nuôi dưỡng trong tương lai. Không chỉ hỏi ai sai mà còn hỏi điều gì cần được điều chỉnh để chuỗi nhân duyên tiêu cực không tiếp tục vận hành theo cùng một quán tính.

II. QUỐC PHÒNG VÀ CẤU TRÚC CỦA BẤT AN TẬP THỂ

Trong lịch sử tư tưởng nhân loại, quốc phòng luôn được nhìn nhận như một tất yếu: cộng đồng nào muốn tồn tại đều phải có khả năng bảo vệ chính mình. Từ học thuyết của Hobbes về trạng thái tự nhiên như *"chiến tranh của tất cả chống lại tất cả"* đến lý thuyết răn đe hạt nhân của thế kỷ 20, tư duy chính trị phương Tây phần lớn xây dựng nền tảng quốc phòng trên một tiền đề:

thế giới vốn nguy hiểm và chỉ có sức mạnh mới bảo đảm được sự an toàn. Tiền đề này có giá trị thực tiễn trong nhiều hoàn cảnh lịch sử cụ thể. Nhưng khi nó trở thành nền tảng duy nhất của nhận thức tập thể về an ninh, nó đồng thời tạo ra những hệ quả nhân quả mà chính những người xây dựng nó không hề dự liệu.

Phật giáo không phủ nhận nhu cầu tự vệ. Đức Phật không chủ trương các quốc vương giải tán quân đội hay từ bỏ biên giới. Trong Kosala Saṃyutta (SN 3.1–25), Ngài đã nhiều lần gặp gỡ Vua Pasenadi của Kosala và chỉ dạy ông về đức hạnh trong cai trị không phải từ bỏ quyền lực mà vận hành quyền lực từ nền tảng của chánh pháp thay vì sợ hãi và tham ái.[5] Điều Phật giáo đặt ra không phải là loại bỏ quốc phòng mà là nhìn thấu rõ tầng sâu hơn: quốc phòng được vận hành từ vô minh và sợ hãi tạo ra những điều kiện nhân duyên hoàn toàn khác với quốc phòng được vận hành từ tuệ giác và trách nhiệm đối với đời sống chung.

---

5 *Kosala Saṃyutta*, SN 3.1-25. Bản dịch: Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2000), 169–212.

Theo nguyên lý duyên khởi (paṭiccasamuppāda), bất an tập thể không phải là một trạng thái tĩnh mà là một tiến trình đang vận hành. Khi nhận thức chung của một cộng đồng bị chi phối bởi vô minh (avijjā) không thấy rõ bản chất vô thường và tương quan của mọi sự, tâm thức rất dễ phóng chiếu những khả năng chưa xảy ra thành nỗi sợ thường trực. Nỗi sợ ấy tạo ra phòng bị. Phòng bị của một phía trở thành bằng chứng để phía kia tăng cường phòng bị. Vòng lặp ấy không cần một mối đe dọa thực sự liên tục hiện diện để duy trì chính nó, nó tự nuôi dưỡng bằng chính những hành động mà nó tạo ra.

Trong Bodhicaryāvatāra (chương VI), Śāntideva chỉ rõ cơ chế tâm lý của vòng lặp này ở tầng cá nhân, và từ đó có thể suy rộng ra tầng tập thể:

> *"Kẻ thù, sân hận, tạo ra những khổ đau như thế này; nhưng ai siêng năng vượt qua nó sẽ tìm được hạnh phúc hiện tại và tương lai."*[6]

---

6 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VI.6: "Hence the enemy, anger, creates sufferings such as these; but whoever assiduously overcomes it finds happiness now and

Quan trọng hơn, Śāntideva lập luận rằng những hành động gây hại không xuất hiện từ một chủ thể độc lập và tự do mà từ những điều kiện nhân duyên:

> *"Tất cả lỗi lầm và hành vi ác đều phát sinh từ sức mạnh của các điều kiện - không có gì là độc lập. Những điều kiện ấy cũng không có ý định tạo ra các hiệu quả."*[7]

Khi nhận thức này được áp dụng vào quan hệ quốc tế, nó thay đổi hoàn toàn cách nhìn về "kẻ thù": những hành vi gây hấn của một quốc gia thường xuất hiện từ những điều kiện lịch sử, kinh tế và tâm lý tập thể cụ thể.

Trong Mūlamadhyamakakārikā, Bồ Tát Long Thọ (Nāgārjuna) chỉ ra rằng mọi hiện tượng đều thiếu tự tính cố định (svabhāva):

---

hereafter." Bản dịch: Kate Crosby và Andrew Skilton, *The Bodhicaryāvatāra* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 53.

7 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VI.22–25: "All offenses and all evil deeds arise from the power of conditions none arise independently. Those conditions themselves do not intend to produce effects, and neither do their effects intend to be produced." Bản dịch: Crosby và Skilton, *The Bodhicaryāvatāra*, 57.

> *"Bất cứ điều gì phát sinh phụ thuộc vào cái khác, không đồng nhất với điều đó nhưng cũng không khác với điều đó. Do đó nó không phải là không tồn tại theo thời gian, cũng không phải là thường hằng."*[8]

Áp dụng vào quan hệ quốc tế, *tính không* (śūnyatā) của Long Thọ gợi mở một nhận thức quan yếu: ranh giới giữa "chúng ta" và "họ", giữa "bạn" và "thù"… đều không phải những thực thể cố định và bất biến mà là những cấu trúc duyên sinh được hình thành bởi những điều kiện lịch sử, kinh tế và chính trị nhất định, và có thể thay đổi khi những điều kiện ấy thay đổi.

Đây không phải là lập luận lý tưởng hóa phủ nhận những xung đột thực tế. Ngay cả Long Thọ cũng không phủ nhận sự tồn tại quy ước của các hiện tượng ông chỉ phủ nhận sự tồn tại từ phía tự thân (svabhāva) của chúng.

---

8 Long Thọ (Nāgārjuna), *Mūlamadhyamakakārikā*, XVIII.10: "Whatever comes into being dependent on another is not identical to that thing. Nor is it different from it. Therefore it is neither nonexistent in time nor permanent." Bản dịch: Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (New York: Oxford University Press, 1995), 49.

Ứng dụng thực tiễn của tính không trong quốc phòng là: một quốc gia hay cộng đồng bị nhìn nhận như "kẻ thù vĩnh cửu" hôm nay có thể trở thành đối tác hợp tác ngày mai khi điều kiện thay đổi, và chính sách được xây dựng trên tiền đề về sự cố định của các mối đe dọa sẽ khó thích nghi với những thay đổi thực tế trong quan hệ quốc tế.

Trong Dhammapada (kệ 201), Đức Phật dạy: Chiến thắng sinh ra oán thù; kẻ bại trận sống trong đau khổ; người bình tĩnh an trú trong hạnh phúc, từ bỏ cả chiến thắng lẫn thất bại.[9] Và trong Sangama Sutta (SN 3.15), khi Pasenadi chiến thắng và bắt sống Ajātasattu, Đức Phật dạy: *"Người giết người tạo ra kẻ giết mình; người chinh phục tạo ra kẻ sẽ chinh phục mình."* [10] Hai lời dạy này, một về bại trận, một về thắng trận cùng chỉ rõ một nguyên lý nhân quả căn bản: chiến tranh tự tái tạo chính nó vì

---

9 *Dhammapada*, kệ 201. Buddharakkhita, *The Dhammapada: The Buddha's Path of Wisdom* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1985).

10 *Sangama Sutta*, SN 3.15: "Killing, you gain your killer; conquering, you gain one who will conquer you." Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, 175.

cả chiến thắng lẫn thất bại đều gieo những hạt giống của chu kỳ tiếp theo.

Phật giáo chỉ ra rằng bất an tập thể có cấu trúc nhân duyên cụ thể với ba tầng liên hệ chặt chẽ với nhau:

Tầng thứ nhất là vô minh nhận thức (avijjā): không thấy rõ bản chất vô ngã và tương tức của các quốc gia và cộng đồng. Khi một quốc gia đồng nhất hoàn toàn bản thân với lãnh thổ, vị thế và quyền lực của mình như thể đây là những thực thể cố định và bất biến cần bảo vệ bằng mọi giá nó tự đặt mình vào tư thế dễ bị tổn thương trước bất kỳ thay đổi nào. Trong Vimalakirti Nirdeśa Sūtra, Duy-ma-cật dạy rằng tất cả sự phân chia nhị nguyên - ta và người, bạn và thù, an toàn và nguy hiểm, đều là những cấu trúc tâm thức không có tự tính cố định.[11] Khi nhận thức này thấm sâu vào tầng chính sách, cách nhìn nhận mối đe dọa và cơ hội bắt đầu thay đổi căn bản.

---

11 *Vimalakirti Nirdeśa Sūtra*, chương 9 (*Dharma Gate of Nonduality*). Robert A.F. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakirti* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1976), 73–77.

Tầng thứ hai là tham ái cấu trúc (taṇhā): sự tích lũy sức mạnh, ảnh hưởng và tài nguyên không có điểm dừng. Khi an ninh được hiểu như việc có nhiều hơn nhiều vũ khí hơn, nhiều đồng minh hơn, nhiều ảnh hưởng hơn tiến trình tích lũy không bao giờ đủ vì những gì đối phương có luôn trở thành thước đo cho những gì mình cần phải có thêm. Đây là cấu trúc tâm lý của cuộc chạy đua vũ trang được thể chế hóa thành chính sách quốc gia.

Tầng thứ ba là ngã chấp tập thể (asmimāna): sự đồng nhất giữa bản sắc quốc gia và sự tồn tại vật lý đến mức mọi chỉ trích hay áp lực từ bên ngoài đều được nhìn như mối đe dọa hiện hữu. Trong Bodhicaryāvatāra, Śāntideva chỉ ra rằng khi ta đồng nhất quá mạnh với bất kỳ thực thể nào kể cả bản sắc tập thể ta tự đặt mình vào tình trạng dễ bị tổn thương và phản ứng phòng vệ mạnh mẽ trước bất kỳ thách thức nào đối với thực thể ấy.[12]

Ba tầng này không vận hành độc lập mà tương tác và nuôi dưỡng lẫn nhau tạo thành một

12 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VI.32–33, phân tích về cách ngã chấp tạo ra phản ứng phòng vệ và sân hận. Crosby và Skilton, *The Bodhicaryāvatāra*, 59.

cấu trúc bất an tự duy trì mà nếu không được nhìn thấy rõ, sẽ tiếp tục tái tạo những hệ quả mà không ai trong hệ thống thực sự mong muốn.

Cuộc chạy đua vũ trang trong Chiến tranh Lạnh là minh chứng lịch sử điển hình nhất của vòng xoáy bất an tập thể này. Đến cuối thập niên 1980, Hoa Kỳ tích lũy khoảng 23.000 đầu đạn hạt nhân trong khi Liên Xô có khoảng 39.000.[13] Tổng chi phí quốc phòng của Hoa Kỳ trong suốt thời kỳ này ước tính khoảng 8-9 nghìn tỷ đô la tính theo giá trị hiện tại.[14] Ngoài ra, ước tính khoảng 15 triệu người đã thiệt mạng trong các cuộc chiến tranh ủy nhiệm được hai siêu cường tài trợ và duy trì trên khắp thế giới.[15] Điều đáng chú ý là không phía nào thực sự muốn chiến tranh toàn diện nhưng cả hai đều liên tục chuẩn bị cho kịch bản xấu nhất, và chính sự chuẩn bị ấy củng cố nỗi sợ hãi của phía bên kia. Đây là biểu hiện sống động của

---

13 National Geographic, *"Cold War facts and information,"* https://www.nationalgeographic.com/culture/article/cold-war.

14 Wikipedia, *"Effects of the Cold War,"* dẫn nhiều nguồn học thuật.

15 WorldMetrics, *"Cold War Statistics: Market Data Report 2026,"* https://worldmetrics.org/cold-war-statistics/.

nghiệp tập thể (collective kamma): những hành động xuất phát từ vô minh và sợ hãi liên tục tạo ra những điều kiện dẫn đến thêm vô minh và sợ hãi ngay cả khi không ai trong số những người tham gia thực sự mong muốn kết quả ấy.

Theo tinh thần Trung đạo, Phật giáo không rơi vào hai cực đoan: không phải chủ nghĩa hòa bình tuyệt đối phủ nhận mọi nhu cầu tự vệ, cũng không phải chủ nghĩa an ninh toàn diện biến toàn bộ xã hội thành bộ máy chuẩn bị chiến tranh. Śāntideva trong Bodhicaryāvatāra đưa ra một hình ảnh sắc bén:

> *"Bầy kẻ thù hung dữ bao la như hư không, không thể nào chế phục tất cả được. Nhưng nếu tôi chế phục được tâm sân hận này, điều đó tương đương với việc chiến thắng tất cả kẻ thù."*[16]

Đây không phải lời kêu gọi thụ động trước hung hăng mà là nhận thức về nguồn gốc thực

---

16 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, V.13: "Unruly beings are as unlimited as space; they cannot possibly all be overcome. But if I overcome thoughts of anger alone, this will be equivalent to vanquishing all foes." Bản dịch: Geshe Kelsang Gyatso, *Meaningful to Behold* (London: Tharpa Publications, 1989), 158.

sự của xung đột: không phải từ kẻ thù bên ngoài mà từ những trạng thái tâm thức bên trong tạo ra và duy trì vòng lặp đối kháng.

Sự phân biệt quan yếu mà Phật giáo đặt ra là: quốc phòng được xây dựng trên nền tảng tuệ giác và trách nhiệm đối với đời sống chung tạo ra kết quả khác với quốc phòng được xây dựng hoàn toàn trên nền tảng sợ hãi và nghi ngờ. Loại thứ nhất biết điểm dừng hợp lý và có khả năng chuyển hóa sang hợp tác khi điều kiện cho phép. Loại thứ hai có xu hướng tự mở rộng không giới hạn vì nỗi sợ không có điểm tham chiếu bên ngoài chính nó. Trong Dhammacetiya Sutta (MN 89), Đức Phật dạy Vua Pasenadi rằng cai trị bằng chánh pháp, đức hạnh, từ bi và tuệ giác mang lại sự ổn định bền vững hơn bất kỳ sức mạnh quân sự nào.[17]

Giáo lý vô thường (anicca) chỉ ra rằng, không có trạng thái an ninh nào là tuyệt đối và vĩnh viễn. Mọi cấu trúc quyền lực, mọi liên minh và mọi cân bằng địa chính trị đều là những

---

17 *Dhammacetiya Sutta*, MN 89. Bản dịch: Bhikkhu Ñāṇamoli và Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 726–732.

hiện tượng duyên sinh xuất hiện khi những điều kiện nhất định hội tụ và thay đổi khi những điều kiện ấy thay đổi. Nhận thức này không dẫn đến bi quan hay thụ động mà dẫn đến một cách tiếp cận thực tiễn hơn: thay vì tìm kiếm sự ổn định tuyệt đối không bao giờ đạt được ta nên tập trung vào việc xây dựng khả năng ứng phó linh hoạt với những thay đổi không thể tránh khỏi.

Trong Mūlamadhyamakakārikā (chương XVIII), Bồ Tát Long Thọ chỉ ra rằng tất cả những gì phát sinh phụ thuộc vào duyên đều không thường hằng cũng không đoạn diệt chúng là những dòng chảy liên tục thay đổi. Áp dụng vào quốc phòng, điều này gợi mở rằng an ninh thực sự không phải là kết quả của việc cố định hóa một trật tự hay một cán cân lực lượng nhất định, mà là khả năng của một cộng đồng thích nghi với những thay đổi không thể tránh khỏi mà không mất đi sự gắn kết nội tại.

An ninh thực sự vì vậy không phải là kết quả của việc có đủ vũ khí để ngăn chặn mọi mối đe dọa tiềm ẩn mà là khả năng của một cộng đồng duy trì sự gắn kết nội tại, xây dựng lòng tịnh tín với các cộng đồng khác và ứng phó với xung đột mà không để xung đột phá hủy những nền

tảng đã được vun bồi. Theo nguyên lý duyên khởi, không có an ninh cô lập an ninh của một quốc gia gắn liền mật thiết với an ninh của các quốc gia xung quanh và với sự ổn định của hệ thống quốc tế rộng lớn hơn.

Phật giáo chỉ ra rằng nguồn gốc sâu xa của xung đột không nằm ở những mối đe dọa bên ngoài mà ở ba tầng nội tâm đã được phân tích vô minh nhận thức, tham ái cấu trúc và ngã chấp tập thể. Khi những người vận hành quyền lực nhìn thấy rõ ba tầng ấy, họ có thể bắt đầu phân biệt giữa rủi ro thực tế và rủi ro phóng chiếu, giữa phòng vệ cần thiết và vòng xoáy leo thang không cần thiết và từ đó đưa ra những quyết định chính sách không bị dẫn dắt hoàn toàn bởi sợ hãi.

Trong Vimalakirti Nirdeśa Sūtra, khi Duy-ma-cật bước vào sự im lặng hoàn toàn trước câu hỏi về bất nhị (advaita), điều ông chỉ ra là: tất cả những phân biệt nhị nguyên bao gồm phân biệt giữa an ninh và bất an, giữa bạn và thù đều phát sinh từ tâm thức và có thể được nhìn thấy rõ và vượt thoát. Đây không phải lý tưởng hóa xa rời thực tiễn chính trị mà là nền tảng nhận thức học cho một cách tiếp cận an ninh khác: không

dựa chủ yếu trên sức mạnh cưỡng chế mà dựa trên khả năng xây dựng những điều kiện nhân duyên giảm thiểu nguồn gốc của xung đột.

Hướng đi mà Phật giáo gợi mở cho quốc phòng vì vậy không phải là từ bỏ khả năng tự vệ mà là chuyển dần nền tảng của an ninh từ sức mạnh cưỡng chế sang sức mạnh của tịnh tín từ khả năng gây ra đủ tổn thương để ngăn chặn kẻ thù sang khả năng xây dựng đủ lòng tin để giảm thiểu nhân tố xung đột. Không phải vì thế giới không có nguy hiểm mà vì trong một thế giới vô thường và tương quan, tịnh tín và hợp tác thường tạo ra những điều kiện an ninh bền vững hơn bất kỳ kho vũ khí nào.

III. VAI TRÒ KIẾN TẠO CỦA NHÀ NƯỚC

Nhà nước không phải thực thể thiêng liêng hay quyền lực tự nhiên vốn có. Nó là sản phẩm của những điều kiện kinh tế, xã hội và tâm thức cụ thể phát sinh khi những điều kiện ấy hội tụ và thay đổi khi những điều kiện ấy thay đổi. Cách nhìn này xuất phát trực tiếp từ nguyên lý duyên khởi (paṭiccasamuppāda) và tạo ra một nền tảng hoàn toàn khác để hiểu về vai trò, giới hạn và trách nhiệm của nhà nước trong đời sống chung.

Trong Aggañña Sutta (Dīgha Nikāya 27), Đức Phật chỉ dạy rằng nguồn gốc của nhà nước không phải từ thần quyền hay từ bản năng thống trị mà từ một chuỗi nhân duyên cụ thể: khi tham ái phát sinh và con người bắt đầu phân chia ruộng đất, tích lũy tài sản riêng, tranh chấp và trộm cắp nảy sinh; từ đó người dân cùng nhau bầu chọn Mahāsammata (Người được dân chúng bầu chọn) để duy trì trật tự và phân xử tranh chấp, và đổi lại họ đóng góp một phần lúa gạo.[18] Tính chính danh của Mahāsammata không phát sinh từ thần quyền hay từ bạo lực mà từ sự ủy thác của Đại chúng, và do đó gắn liền với khả năng thực sự phụng sự nhu cầu của Đại chúng ấy.

Điều này đặt học thuyết về nhà nước của Phật giáo vào một vị trí độc đáo trong lịch sử tư tưởng chính trị. Trong khi các học thuyết

---

18 *Aggañña Sutta*, DN 27: *"They assembled together and, when they had assembled, they lamented... 'Let us appoint some being who will rebuke those who deserve to be rebuked... And we will contribute to him a share of rice.' So they went to the being among them who was the most handsome, the most beautiful, the most attractive, the most capable."* Bản dịch: Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 409–410.

phương Tây từ Hobbes đến Locke, từ Rousseau đến Weber phần lớn xây dựng lý thuyết nhà nước trên những giả định về bản chất cố định của con người hay những nguyên lý trừu tượng, Aggañña Sutta chỉ ra rằng nhà nước phát sinh từ những điều kiện kinh tế và tâm thức cụ thể. Và vì phát sinh từ điều kiện, nhà nước cũng mang bản chất vô thường: khi điều kiện thay đổi, hình thái của nhà nước cũng phải thay đổi theo.

a. Vai trò của nhà nước.

Nhà nước không phải nguyên nhân đầu tiên của mọi vấn đề xã hội mà là biểu hiện của một tiến trình sâu hơn đang vận hành ở tầng nền. Khi không nhận ra điều này, người ta rất dễ đặt toàn bộ hy vọng vào việc thay đổi hình thức: một bản hiến pháp mới, một bộ máy mới hay một mô hình quản trị mới. Những thay đổi ấy có thể mang lại cải thiện tạm thời, nhưng nếu những nhân tố sâu xa vẫn còn nguyên tham ái, vô minh và ngã chấp tập thể đang vận hành trong tầng nhận thức của cộng đồng các khuynh hướng cũ rất dễ xuất hiện trở lại dưới hình thái khác.

Trong Cakkavatti-Sīhanāda Sutta (DN 26), Đức Phật chỉ dạy rằng sự suy thoái xã hội không

bắt đầu từ sự sụp đổ của thể chế mà từ sự suy giảm đạo đức của người cai trị và từ việc của cải không được phân phối công bằng:

> *"Từ việc không bố thí cho người nghèo, nghèo đói trở nên phổ biến. Từ nghèo đói phổ biến, việc lấy của không cho gia tăng. Từ việc lấy của không cho tăng, việc dùng vũ khí tăng."* [19]

Vòng xoáy ấy không bắt đầu từ sự thiếu hụt luật pháp hay sự yếu kém của bộ máy hành chính mà từ những nhân tố tâm thức và kinh tế ở tầng sâu hơn. Giải pháp vì vậy không thể chỉ dừng ở việc củng cố bộ máy nhà nước mà phải chạm đến những nhân tố đang tạo ra vòng xoáy ấy.

Trong cùng kinh Cakkavatti-Sīhanāda Sutta, người cai trị lý tưởng Cakkavatti Rāja (Chuyển Luân Thánh Vương) không phải người nắm giữ quyền lực tuyệt đối mà là người cai trị bằng chánh pháp (dhammena)[20] và dĩ nhiên, không

19 *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*, DN 26, §14. Bản dịch: Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, 399.

20 *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*, DN 26, §5: *"Rule, my lord, by Dhamma, without killing or having others killed, without conquering or having others conquer, without sorrow or causing sorrow."* Bản dịch: Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, 397.

phải bằng bạo lực (adaṇḍena). Vai trò của nhà nước không phải áp đặt trật tự từ trên xuống mà là tạo ra những điều kiện thuận lợi để đời sống cộng đồng vận hành theo hướng giảm thiểu khổ đau và bảo hộ sự phát triển của mọi thành phần trong xã hội.

Trong Bồ-tát Địa (Bodhisattvabhūmi), Tổ Vô Trước (Asaṅga) mô tả lý tưởng của Bồ-tát như sau: sử dụng bất kỳ vị thế nào mình có bao gồm vị thế chính trị như phương tiện (upāya) để giảm thiểu khổ đau cho tất cả chúng sanh.[21] Điều này bổ sung một chiều sâu quan trọng: nhà nước không phải cứu cánh tự thân mà là phương tiện và giá trị của nó được đo bằng khả năng thực sự giảm thiểu khổ đau và tạo ra những điều kiện cho sự phát triển toàn diện của con người.

b. Mối liên hệ giữa nhà nước và tâm thức tập thể

Theo nguyên lý duyên khởi, mối liên hệ giữa nhà nước và xã hội không phải quan hệ

---

21 Asaṅga (*Vô Trước*), *Bodhisattvabhūmi* (*Bồ-tát Địa*), khoảng thế kỷ 4 CN. Xem: Paul Tatz (trans.), *Asanga's Chapter on Ethics with the Commentary of Tsong-Kha-Pa* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1986), 1–15.

một chiều. Không chỉ nhà nước tác động lên xã hội mà xã hội cũng liên tục định hình nhà nước. Khi cộng đồng duy trì những phẩm chất đạo đức và tuệ giác nhất định, khi Ngũ Giới và Thập Thiện thấm sâu vào văn hóa và nếp sống xã hội, cấu trúc nhà nước cũng sẽ phản ánh những phẩm chất ấy. Và khi nhận thức tập thể dần chuyển dịch, cấu trúc quản trị cũng sẽ phải thích nghi theo.

Mọi nỗ lực cải cách nếu chỉ dừng ở cấp độ hình thức sẽ rất khó đi đến tận cùng. Khi nhận thức nền tảng chưa thay đổi, những mô hình cũ sẽ tiếp tục quay trở lại trong hình thái mới. Nhưng khi cách nhìn bắt đầu thay đổi, những điều chỉnh bên ngoài mới có cơ hội trở nên bền vững hơn.

Phật giáo không chủ trương nhà nước phải giải quyết toàn bộ mọi vấn đề của xã hội. Vai trò quan yếu của nhà nước theo tinh thần Aggañña Sutta là: bảo hộ người yếu thế, ngăn chặn những hành vi gây tổn hại nghiêm trọng cho đời sống chung và tạo ra những điều kiện cơ bản để mọi thành phần trong xã hội có thể phát triển mà không liên tục bị đe dọa bởi bạo lực, bất công và bần cùng cực độ.

Khi nhà nước vượt ra ngoài những ranh giới này khi bắt đầu áp đặt một lý tưởng duy nhất lên toàn bộ xã hội hay biến mọi khía cạnh của đời sống thành đối tượng cưỡng chế… nó sẽ tự mâu thuẫn với chính nền tảng duyên sinh của mình. Một nhà nước lành mạnh không phải nhà nước không có khuyết điểm mà là nhà nước còn giữ được khả năng nhận ra khuyết điểm của mình và điều chỉnh khi hoàn cảnh thay đổi.

Một nhà nước bền vững không nằm ở sức mạnh của bộ máy cưỡng chế mà ở khả năng vận hành trên nền tảng của chánh pháp – tức sự thấu hiểu rõ ràng những điều kiện nhân duyên đang chi phối xã hội, cùng trách nhiệm bảo hộ đời sống chung và giảm thiểu khổ đau cho tất cả chúng sanh.

CHƯƠNG 10
NHÂN QUYỀN, BÌNH ĐẲNG GIỚI VÀ XÃ HỘI DÂN SỰ

Trong đời sống chính trị hiện đại, nhân quyền, bình đẳng giới, gia đình và xã hội dân sự thường được nghiên cứu như những lĩnh vực tương đối riêng biệt. Tuy nhiên, dưới góc nhìn Phật giáo, đây không phải những vấn đề tách rời mà là các tầng liên hệ mật thiết trong cùng một tiến trình duyên khởi của đời sống con người. Không có nhân quyền thực chất nếu phẩm giá con người không được nhìn nhận từ gốc rễ. Không có bình đẳng giới nếu những khuôn mẫu nhận thức bất bình đẳng vẫn tiếp tục vận hành trong gia đình, tôn giáo và văn hóa. Không có xã hội dân sự lành mạnh nếu đời sống nội tâm của con người vẫn bị chi phối bởi tham ái, sân hận và ngã chấp.

Phật giáo không tiếp cận những vấn đề này chỉ như các cơ chế pháp lý hay cấu trúc xã hội bên ngoài mà từ nền tảng sâu hơn: điều kiện tâm thức đang vận hành trong từng cá nhân và cộng đồng. Chính từ đó, Phật giáo đưa ra một cách nhìn đặc thù về quyền con người, bình đẳng, gia đình và sự dấn thân xã hội.

I. HỆ THỐNG HÓA QUYỀN CON NGƯỜI VÀ PHẨM GIÁ TRONG PHẬT GIÁO

Nhân quyền trong tư tưởng chính trị hiện đại thường được hiểu là hệ thống các quyền được bảo vệ bởi luật pháp và thể chế. Immanuel Kant đặt nền tảng cho khái niệm này bằng nguyên tắc con người không thể bị sử dụng như phương tiện mà phải được tôn trọng như cứu cánh tự thân. John Rawls phát triển lý thuyết công bằng qua *"bức màn vô minh"*, nhấn mạnh việc thiết lập thể chế phải bảo đảm lợi ích cho những người yếu thế nhất.

Martha Nussbaum mở rộng sang khả năng tiếp cận (capabilities approach), cho rằng công bằng đòi hỏi tạo điều kiện để mỗi người thực hiện những chức năng cơ bản của đời sống có

ý nghĩa.[1] Những đóng góp này có giá trị đặc hữu nhưng phần lớn vẫn tập trung vào cấu trúc bên ngoài và giả định về một bản thể con người tương đối ổn định, và khi giả định ấy không được xem xét kỹ, việc bảo vệ phẩm giá dễ dừng ở quy định pháp lý mà chưa chạm đến bản chất động của đời sống con người.

Phật giáo tiếp cận phẩm giá con người từ một nền tảng khác. Con người không phải thực thể cố định bất biến mà là một tiến trình đang vận động không ngừng trong mạng lưới nhân duyên. Giá trị của con người không nằm ở địa vị, tài sản hay quyền lực mà ở tiềm năng giác ngộ và từ bi vốn hiện diện nơi mỗi cá nhân.

Trong Aṅguttara Nikāya (AN 1.328), Đức Phật dạy rằng thân người khó được không phải vì con người đứng trên muôn loài theo nghĩa thống trị mà vì con người mang một điều kiện đặc biệt: khả năng nhận thức, chuyển hóa và đi

---

1 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 37–38; John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 136–142; Martha Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), 17-45.

đến giác ngộ.[2] Trong truyền thống Đại Thừa, tư tưởng này được diễn đạt rõ nét hơn qua quan niệm về ***Phật tính*** (Tathāgatagarbha). Trong Mahāparinirvāṇa Sūtra, Đức Phật dạy: *"Tất cả chúng sanh đều có Phật tính"* (一切衆生悉有佛性).[3] Điều này không đồng nhất mọi người về hình thức hay trình độ tu chứng, nhưng phá vỡ ý niệm rằng có những con người bản chất thấp kém hơn hay không đáng được tôn trọng. Bình đẳng trong Phật giáo vì vậy không chỉ là nguyên tắc chính trị, nó là hệ quả tự nhiên của cái thấy về Phật tính vốn có nơi mọi chúng sanh.

Trong cấu trúc Ngũ thừa, Nhân thừa, Thiên thừa, Thanh văn thừa, Duyên giác thừa và Bồ-tát thừa. Nhân thừa giữ vai trò căn bản. Không có khả năng làm người đúng nghĩa, những con đường cao hơn khó có thể thành tựu. Việc bảo vệ phẩm giá con người vì vậy không chỉ là vấn đề đạo đức hay xã hội mà liên hệ trực tiếp đến

---

2 *Aṅguttara Nikāya*, AN 1.328, Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2012), 97.

3 *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (大般涅槃經), Taishō Tripiṭaka no. 374–375, bản dịch: Mark Blum, *The Nirvana Sutra*, vol. 1 (Berkeley: Bukkyo Dendo Kyokai America, 2013), 45.

điều kiện nền tảng cho toàn bộ tiến trình chuyển hóa và giác ngộ. Đây là lý do Phật giáo không thể thờ ơ trước bất kỳ hình thức nào xâm phạm phẩm giá con người, không phải vì tuân thủ một hệ thống luật pháp bên ngoài mà vì hiểu rõ rằng mỗi con người mang trong mình tiềm năng Phật tính cần được bảo hộ và nuôi dưỡng.

Trong Mūlamadhyamakakārikā, Tổ Long Thọ (Nāgārjuna) chỉ ra rằng không có hiện tượng nào tồn tại từ phía tự thân mà không phụ thuộc vào những điều kiện tương quan.[4] Áp dụng vào vấn đề nhân quyền, nguyên lý tính không (śūnyatā) này gợi mở một nhận thức quan trọng: ranh giới cứng nhắc giữa "chúng ta" và "họ", giữa người xứng đáng được tôn trọng và người không xứng đáng, đây đều là những cấu trúc tâm thức không có nền tảng trong thực tại. Khi nhận ra điều này, lý do để xâm phạm phẩm giá người khác vì họ thuộc như "giai cấp thù địch", vì họ "nguy hiểm cho chế độ", "vì họ thuộc tộc người hay tôn giáo khác" – sẽ tự khắc sụp đổ.

---

4 Long Thọ (*Nāgārjuna*), *Mūlamadhyamakakārikā*, XXIV.18. Bản dịch: Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (New York: Oxford University Press, 1995), 69.

Những điều này hiện diện rất rõ trong thực trạng nhân quyền hiện nay. Tại Bắc Triều Tiên, Ủy ban Điều tra của Liên Hợp Quốc năm 2014 đã công bố một báo cáo dài 400 trang dựa trên lời chứng thực của những người sống sót, xác định rằng chế độ Kim Jong-Un đang thực hiện những *"tội ác ghê tởm không thể tả được"* bao gồm tra tấn, hành quyết công khai, cưỡng bức lao động và tiêu diệt hàng loạt.[5] Hệ thống trại tù chính trị (kwanliso) giam giữ ước tính từ 80.000 đến 130.000 người, trong đó nhiều người bị giam vì nguyên tắc "ba đời chịu tội" – tức là cả gia đình bị trừng phạt vì tội danh của một người thân.[6]

Theo báo cáo năm 2024 của Bộ Ngoại giao Hoa Kỳ, lính canh được lệnh bắn bỏ bất cứ ai cố thoát khỏi khu vực biên giới không có phép; phụ nữ bị giam giữ thường xuyên là nạn nhân của bạo lực tình dục; và những người bị bắt khi

---

5 United Nations Commission of Inquiry on Human Rights in the Democratic People's Republic of Korea, *Report of the Commission of Inquiry on Human Rights in the DPRK* (Geneva: United Nations, 2014).

6 U.S. Department of State, *2024 Country Reports on Human Rights Practices: North Korea* (Washington, DC: U.S. Department of State, 2024)

nghe đài nước ngoài có thể bị xử tử.[7]

Nói về Trung Quốc, Freedom House xếp nước này vào nhóm "tệ nhất trong số các nước tệ nhất" về tự do.[8] Hơn một triệu người Duy Ngô Nhĩ (Uyghur) bị giam giữ trong các "trại cải huấn" tại Tân Cương – một chính sách mà nhiều chính phủ và học giả gọi là diệt chủng văn hóa.[9] Tại Cuba, Venezuela, Lào, Việt Nam và nhiều nước khác đang hoặc đã từng dưới chế độ cộng sản, tự do ngôn luận, tự do tôn giáo và quyền tham gia chính trị tiếp tục bị đàn áp có hệ thống. Ngoài các chế độ cộng sản, nhân quyền cũng bị xâm phạm nghiêm trọng tại nhiều nơi khác: Myanmar sau cuộc đảo chính năm 2021, nơi Tăng đoàn Phật giáo cùng người dân phải chịu đựng bạo lực của quân đội; Afghanistan dưới Taliban, Iran, Sudan, và nhiều khu vực đang có xung đột vũ trang trên khắp thế giới.

---

7 Ibid.

8 Freedom House, *Freedom in the World 2023* (Washington, DC: Freedom House, 2023): China listed among "worst of the worst" for political rights and civil liberties.

9 Darren Byler, *In the Camps: China's High-Tech Penal Colony* (New York: Columbia Global Reports, 2021

Điều mà các chế độ toàn trị đã và đang làm là xây dựng những hệ thống nhận thức biến con người thành "kẻ thù của nhà nước", "phần tử phản động" hay "mối đe dọa an ninh", và từ đó biện minh cho mọi hình thức bạo lực. Phật giáo nhìn thấy trong những cơ chế ấy sự vận hành của vô minh (avijjā) và ngã chấp (asmimāna) ở cấp độ tập thể, khi nhà nước đồng nhất hoàn toàn sự tồn tại của mình với việc kiểm soát toàn bộ đời sống của người dân, mọi khác biệt đều trở thành mối đe dọa và mọi người đều có thể trở thành mục tiêu.

Những trường hợp này không phải ngoại lệ lịch sử, chúng là minh chứng cho điều Phật giáo đã chỉ ra từ 25 thế kỷ trước: khi vô minh và tham ái chi phối quyền lực mà không có tuệ giác và từ bi để điều chỉnh, quyền lực tất yếu trở thành công cụ gây khổ đau.

Nói một cách sâu sắc hơn, Đức Phật không phủ nhận vai trò của luật pháp và thể chế trong việc bảo vệ phẩm giá con người. Luật pháp vẫn cần thiết để giữ những giới hạn tối thiểu cho đời sống chung và để bảo vệ những người yếu thế. Nhưng Ngài chỉ rõ rằng, luật pháp không thể thay thế hoàn toàn cho sự chuyển hóa nội

tâm vì khi vô minh và tham ái chưa được nhận diện, người ta sẽ tiếp tục tìm cách xâm phạm phẩm giá người khác dưới những hình thái mới dù luật pháp có hoàn chỉnh đến đâu. Bắc Triều Tiên có một bản hiến pháp ghi nhận đầy đủ các quyền công dân, nhưng thực tế những trại kwanliso vẫn tồn tại vì hệ thống ấy được vận hành bởi những con người không có bất kỳ nền tảng đạo đức nội tâm nào ngăn cản họ gây khổ đau cho người khác.

Trong Vimalakirti Nirdeśa Sūtra, Ngài Duy-ma-cật dạy rằng, từ bi thực sự là khả năng nhìn thấy nơi người khác chính những khổ đau và tiềm năng giác ngộ mà mình cũng đang mang.[10] Khi nhận thức này thấm sâu, cách con người đối xử với nhau thay đổi không phải vì luật pháp buộc phải tôn trọng mà vì không thể không nhìn thấy nơi người khác một tiềm năng chuyển hóa giống như nơi chính mình kể cả người tù trong kwanliso, kể cả người Duy Ngô Nhĩ trong trại cải huấn, kể cả người dân Myanmar dưới họng súng của quân đội.

---

10 *Vimalakirti Nirdeśa Sūtra*, chương 5. Bản dịch: Robert A.F. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakirti* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1976), 43–44.

Nhân quyền trong Phật giáo, do vậy, không phải điểm kết thúc của hành trình chính trị mà là điều kiện nền tảng, những điều kiện cần thiết để tiềm năng Phật tính nơi mỗi con người có thể được mở ra. Một cộng đồng không thể thực sự nhân bản nếu chỉ xây dựng cơ chế bảo vệ quyền lợi mà không nuôi dưỡng khả năng hiểu biết và tâm từ bi giữa con người với nhau. Và một cộng đồng không thể có tâm từ bi khi nó được vận hành bởi những cơ chế liên tục tạo ra và duy trì sợ hãi, nghi ngờ và thù hận.

Phẩm giá con người vì thế không phải khái niệm cần được bảo vệ bằng khẩu hiệu hay quy định mà là thực tại được thể hiện trong chính cách con người sống, hiểu và đối xử với nhau mỗi ngày trong gia đình, trong cộng đồng và trong toàn bộ cấu trúc của đời sống chính trị và xã hội.

II. GIA ĐÌNH NHƯ NỀN TẢNG XÃ HỘI

Không có cấu trúc xã hội nào tồn tại nếu không được nuôi dưỡng từ những tương tác lặp đi lặp lại trong đời sống hằng ngày. Nhà nước, pháp luật, kinh tế và văn hóa, tất cả đều có nền tảng nơi những mối liên hệ gần gũi nhất của con người. Và chính trong gia đình, những

tương tác ấy được hình thành, duy trì và truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác. Phật giáo nhìn nhận điều này không phải như một quan sát xã hội học mà như một nguyên lý duyên khởi: đời sống tập thể rộng lớn phát sinh từ những nhân duyên nhỏ bé nhất trong đời sống thân mật.

Trong Sigālovāda Sutta (DN 31), bài kinh Đức Phật chỉ dạy riêng cho cư sĩ Sigāla về cách vận hành đời sống tại gia: gia đình không được xây dựng như cấu trúc quyền lực một chiều mà như mạng lưới trách nhiệm tương hỗ. Cha mẹ hướng dẫn và bảo vệ con cái, con cái phụng dưỡng và giữ gìn gia phong. Quan hệ vợ chồng được đặt trên sự tôn trọng và đồng hành. Ngài chỉ dạy người chồng phải tôn trọng vợ, không khinh thường, trung thành, trao quyền quản gia và cung cấp trang sức phẩm vật; người vợ phải chăm lo công việc, đối xử tốt với quyến thuộc, trung thành, giữ gìn tài sản và siêng năng trong mọi bổn phận.[11] Toàn bộ cấu trúc ấy không vận hành bằng áp lực cưỡng chế mà bằng sự cân bằng đạo đức khi mỗi bên ý thức

11 *Sigālovāda Sutta*, DN 31. Bản dịch: Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 461–469.

được trách nhiệm của mình, đời sống chung có thể ổn định mà không cần quá nhiều kiểm soát từ bên ngoài.

Đức Phật chưa từng chủ trương rằng con đường giải thoát chỉ dành cho người xuất gia. Ngài chỉ ra rằng đời sống tại gia, nếu được định hướng bởi Chánh pháp, vẫn có thể trở thành nền tảng cho một đời sống có ý nghĩa. Trong Aṅguttara Nikāya (AN 4.55), Đức Phật chỉ dạy rõ về bốn loại hạnh phúc của người cư sĩ:

- hạnh phúc từ sở hữu (atthisukha)
- hạnh phúc từ việc hưởng dùng (bhogasukha)
- hạnh phúc từ không mắc nợ (ananasukha)

và

- hạnh phúc từ sự trong sạch (anavajja-sukha)

trong đó hạnh phúc cuối cùng được Ngài xem là cao quý nhất.[12] Đây là cách Phật giáo đặt đời sống gia đình trong bối cảnh rộng lớn hơn: không phủ nhận nhu cầu vật chất mà chỉ ra rằng an lạc thực sự có nền tảng từ phẩm hạnh đạo đức, không phải từ tích lũy.

---

12 *Aṅguttara Nikāya*, AN 4.62 (*Ānanda Sutta*). Bản dịch: Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha*(Somerville, MA: Wisdom Publications, 2012), 468–469.

Trong truyền thống Đại Thừa, đời sống gia đình được nhìn như môi trường thực hành Bồ-tát đạo chứ không phải chướng ngại phải vượt qua. Trong Vimalakirti Nirdeśa Sūtra, cư sĩ Duy-ma-cật sống giữa đời thường có gia đình, tham gia thương mại và chính trị, nhưng vẫn đạt tuệ giác khiến ngay cả những bậc Bồ-tát cũng phải kính phục.[13] Điều này mang ý nghĩa quan trọng: không phải hoàn cảnh bên ngoài quyết định chiều sâu tu tập mà là chất lượng tâm thức trong những hoàn cảnh ấy.

Trong phần cuối của Kinh Hoa Nghiêm (Avataṃsaka Sūtra) hành trình của Thiện Tài đồng tử qua năm mươi ba vị thiện tri thức bao gồm nhiều cư sĩ, thương nhân và những người đang sống giữa đời thường.[14] Đây là tuyên ngôn học thuật rõ ràng của truyền thống Đại Thừa:

---

13 *Vimalakirti Nirdeśa Sūtra*, chương 2. Bản dịch: Robert A.F. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakirti* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1976), 17–21.

14 *Gaṇḍavyūha Sūtra*, phần cuối của *Avataṃsaka Sūtra* (Kinh Hoa Nghiêm). Bản dịch: Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra* (Boston: Shambhala, 1993), 1149–1518

tuệ giác không độc quyền của đời sống xuất gia. Chính trong những mối liên hệ thân mật nhất của đời thường, trong hôn nhân, trong nuôi dạy con cái, trong ứng xử với quyến thuộc, Bồ-đề tâm có thể được nuôi dưỡng và thể hiện một cách chân thực nhất.

1. Thực trạng gia đình hiện đại - Khủng hoảng và nguyên nhân

Khi nhìn vào thực trạng hiện đại, một nghịch lý rõ ràng xuất hiện. Theo số liệu của OECD năm 2024, tỷ lệ ly hôn tại các quốc gia phát triển dao động từ 0,6 đến 3,6 trên 1.000 người, và tỷ lệ kết hôn tại hầu hết các nước OECD đã giảm liên tục từ mức 5-7% trên 1.000 người năm 1990 xuống còn 3-5% vào năm 2022.[15] Tại Hoa Kỳ, 43% trẻ em đang lớn lên trong các gia đình không có cha.[16] Theo báo cáo của WHO, khoảng một phần ba phụ nữ trên toàn cầu từng chịu bạo lực từ bạn đời.[17]

---

15 OECD, *Society at a Glance 2024: OECD Social Indicators*, Paris: OECD Publishing, 2024

16 Legal Zoom, "Divorce Rates and Statistics: Trends and Legal Analysis", 2025

17 World Health Organization, *Violence Against Women: Prevalence Estimates*, Geneva: WHO, 2021

Những con số này không thể được giải thích chỉ bằng kinh tế hay áp lực xã hội. Ở tầng sâu hơn, chúng phản ánh điều mà Phật giáo đã chỉ ra: khi tham ái, sân hận và vô minh không được nhận diện, chúng bộc phát mạnh nhất trong chính những mối liên hệ gần gũi nhất. Không có môi trường nào mà tam độc hoạt động rõ nét hơn trong gia đình, và cũng không có nơi nào thuận lợi hơn để nhận diện và chuyển hóa chúng trong chính những va chạm hằng ngày.

Những phân tích của A-tỳ-đàm (Abhidhamma) và *Duy Thức Học* (Vijñānavāda) cung cấp một khuôn khổ học thuật quan trọng để hiểu nguồn gốc của xung đột gia đình. Trong Abhidhammattha Saṅgaha – văn bản tổng hợp quan trọng nhất của A-tỳ-đàm Theravāda, tâm không phải một thực thể đơn giản mà là tiến trình rất phức tạp gồm 89 loại tâm khác nhau vận hành theo những quy luật nhân quả cụ thể.[18] Những khuynh hướng bất thiện không xuất hiện đột ngột mà được tích lũy qua tập

18 *Abhidhammattha Saṅgaha*, biên soạn bởi Ācariya Anuruddha (khoảng thế kỷ 11–12 CN). Bhikkhu Bodhi (ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1993, 25-80.

khí (āsavā) và kinh nghiệm sống. Trong truyền thống Duy thức, khái niệm ālayavijñāna (tàng thức) mô tả cách những dấu ấn nghiệp (bīja) được tích lũy và chín muồi thành những phản ứng hành vi – bao gồm những phản ứng trong đời sống gia đình.[19]

Khi không được quan sát bằng chánh niệm, những khuynh hướng ấy có thể bùng phát thành hành vi gây tổn thương. Nhưng khi được nhận diện rõ ràng trước khi bùng phát khoảng lặng giữa kích thích và phản ứng mà Khanti-pāramitā hướng đến vòng lặp xung đột có thể được tháo gỡ ngay từ gốc. Đây là lý do Phật giáo không chỉ đưa ra những hướng dẫn đạo đức bên ngoài cho đời sống gia đình mà đi đến tầng tâm lý sâu hơn tầng mà từ đó mọi hành vi trong hôn nhân và nuôi dạy con cái thực sự được sinh ra.

Theo nguyên lý duyên khởi, những khuôn mẫu tâm lý hình thành trong gia đình, cách nhìn về quyền lực, cách xử lý xung đột, cách biểu đạt cảm xúc, cách đối xử với người yếu thế

---

19 Vasubandhu (*Thế Thân*), *Vijñaptimātratāsiddhi* (*Thành Duy Thức Luận*). Xem: Wei Tat (trans.), *Ch'eng Wei-shih Lun: Doctrine of Mere-Consciousness* (Hong Kong: The Ch'eng Wei-shih Lun Publication Committee, 1973)

hơn. Được mang vào mọi lĩnh vực khác của đời sống: giáo dục, chính trị, kinh tế và văn hóa. Harvard Study of Adult Development, nghiên cứu kéo dài hơn 80 năm về hạnh phúc và sức khỏe con người xác nhận rằng chất lượng của các mối quan hệ thân mật trong gia đình là yếu tố dự báo mạnh nhất của sức khỏe và hạnh phúc dài hạn, mạnh hơn thu nhập, địa vị hay thành tích.[20] Đây là dữ liệu thực nghiệm xác nhận điều mà Sigālovāda Sutta đã chỉ ra từ 25 thế kỷ trước: đời sống gia đình lành mạnh không phải xa xỉ phẩm mà là điều kiện nền tảng của an lạc cá nhân và ổn định xã hội.

Gia đình, vì vậy, không nên bị nhìn như cấu trúc cố định bất biến. Nó là tiến trình sống động của học hỏi, va chạm và nhận diện. Trong tiến trình ấy, mỗi lời nói, mỗi phản ứng và mỗi hành động đều tạo ra những nhân duyên định hình không chỉ hiện tại mà cả tương lai của những người tham dự trong đó. Và khi những nhân duyên ấy được gieo trồng từ chánh niệm, từ bi và tuệ giác thay vì từ tham ái và sân hận, chất lượng

---

20 Robert J. Waldinger và Marc S. Schulz, *The Good Life: Lessons from the World's Longest Scientific Study of Happiness*, New York: Simon & Schuster, 2023, 14–17.

của đời sống chung từ gia đình ra đến cộng đồng và xã hội rộng lớn hơn bắt đầu thay đổi theo.

III. XÃ HỘI DÂN SỰ VÀ CHIỀU SÂU NỘI TÂM CỦA HÀNH ĐỘNG XÃ HỘI

Trong diễn ngôn chính trị hiện đại, "xã hội dân sự" thường được hiểu như không gian nằm giữa nhà nước và thị trường, nơi con người liên kết với nhau không phải trước hết như đối tượng của quyền lực hay công cụ của lợi nhuận, mà như những chủ thể có trách nhiệm đối với đời sống chung. Jürgen Habermas nhìn không gian này như lĩnh vực của *"lý tính đối thoại"* (communicative rationality) nơi những tuyên bố được kiểm tra bằng lập luận hợp lý chứ không phải bằng quyền lực hay tiền bạc.[21]

John Rawls đặt nền tảng cho xã hội công bằng trên khả năng của con người lý luận về công lý từ sau "bức màn vô minh" (veil of ignorance) không biết mình sẽ chiếm vị trí nào trong xã hội.[22]

---

21 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, 2 vols. (Boston: Beacon Press, 1984–1987

22 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 136-142.

Hannah Arendt nhìn hành động chính trị như biểu hiện của tự do công cộng khả năng con người cùng nhau tạo ra điều gì đó mới trong không gian chính trị.[23]

Phật giáo không phủ nhận những đóng góp này. Nhưng lý tính, công bằng và tự do khó có thể bền vững nếu không được đặt trên một tâm thức đã được chuyển hóa. Một diễn ngôn có thể rất hợp lý nhưng vẫn bị dẫn dắt bởi ngã chấp. Một hệ thống có thể công bằng trên hình thức nhưng vẫn bị thao túng bởi tham vọng. Một hành động có thể nhân danh tự do nhưng vẫn bị thúc đẩy bởi vô minh và đối kháng.

Một tổ chức nhân danh công ích vẫn có thể bị dẫn dắt bởi lợi ích phe nhóm. Một diễn ngôn nhân quyền vẫn có thể bị sử dụng như công cụ của quyền lực mềm dưới hình thức tinh vi hơn. Quyền lực không biến mất khi rời khỏi nhà nước, nó chỉ chuyển sang những dạng khác trong mọi hình thức tập hợp của con người.

Đây không phải nhận xét bi quan về xã hội dân sự mà là nhận thức về bản chất của tam độc

---

23 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 175-181.

(tham, sân, si) trong tư tưởng Phật giáo: chúng không khu trú ở bất kỳ cấu trúc cụ thể nào mà vận hành trong tâm thức của tất cả con người. Theo nguyên lý duyên khởi (paṭiccasamuppāda), đời sống xã hội phát sinh từ những điều kiện tâm thức cụ thể và do đó, thay đổi xã hội mà không chú ý đến những điều kiện ấy sẽ chỉ tái tạo cùng những vấn đề dưới những hình thức mới.

Trong Kinh Hoa Nghiêm (Avataṃsaka Sūtra), chương *Tịnh Hạnh* (Phẩm 11), Bồ-tát Văn Thù Sư Lợi chỉ dạy:

> *"Các Bồ-tát nếu khéo dụng tâm sẽ được tất cả công đức thù thắng vi diệu... thường thuận theo chúng sanh mà không bao giờ rời bỏ họ."*[24]

Bồ-tát không đứng ngoài khổ đau của chúng sanh mà ở lại trong đó không phải vì bị cuốn vào mà vì chủ động chọn đồng hành. Đây là nền tảng tư tưởng của Engaged Buddhism (Phật giáo Dấn thân) được phát triển trong thế kỷ 20, xem hành hoạt xã hội không phải là hoạt động

---

24 *Avataṃsaka Sūtra*, chương 11 (*Tịnh Hạnh Phẩm*): Bản dịch: Buddhist Text Translation Society, *Flower Adornment Sutra* (Talmage, CA: Dharma Realm Buddhist University, 1979–1989).

thế tục tách rời tu tập mà là một hình thức thực hành Bồ-tát đạo giữa đời thường.[25]

Từ bi (karuṇā) trong tinh thần này không phải tình cảm bộc phát hay sự mềm yếu thụ động. Trong Daśabhūmika Sūtra, phần trung tâm của Avataṃsaka Sūtra mô tả mười địa tu tập của Bồ-tát, từ bi được mô tả như động lực căn bản thúc đẩy Bồ-tát không rút lui khỏi thế giới dù đã thấy rõ bản chất khổ đau của nó.[26] Hoạt động xã hội xuất phát từ nền tảng này không bị dẫn dắt bởi nhu cầu chiến thắng đối phương hay cảm giác ưu việt về đạo đức mà bởi khả năng thực sự thấy khổ đau của người khác như là khổ đau liên hệ đến chính mình, và từ cái thấy ấy, hành động tự nhiên phát sinh.

Tuy nhiên, Từ bi nếu không đi cùng trí tuệ (prajñā) và chánh niệm (sammā sati) sẽ dễ trở thành cảm tính hóa. Một phong trào xã hội chỉ

---

25 International Network of Engaged Buddhists (INEB), thành lập năm 1989. Xem: Christopher S. Queen và Sallie B. King (eds.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (Albany: SUNY Press, 1996).

26 *Daśabhūmika Sūtra*, trong *Avataṃsaka Sūtra*. Bản dịch: Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture* (Boston: Shambhala, 1993), 715–808.

vận hành bằng nhiệt tâm nhưng thiếu chiều sâu hiểu biết dễ rơi vào phản ứng bộc phát tái tạo chính những cơ chế bạo lực mà nó muốn vượt qua. Śāntideva trong Bodhicaryāvatāra (VI.22) chỉ ra rằng tất cả hành vi gây tổn thương đều phát sinh từ những điều kiện nhân duyên chứ không phải từ một tác nhân độc lập và tự do, và khi nhận ra điều này, sân hận mất đi cơ sở của nó.[27] Áp dụng vào hành động xã hội, đây là nhận thức quan yếu: bất công không phát sinh từ một nhóm người bản chất xấu ác mà từ những điều kiện hệ thống và tâm lý cụ thể, và do đó, giải pháp không thể dừng ở việc trừng phạt hay loại trừ mà phải đi đến việc thay đổi những điều kiện ấy.

Chánh niệm trong bối cảnh hành động xã hội không phải là thụ động hay rút lui mà là khả năng quan sát rõ ràng những gì đang thực sự xảy ra bao gồm những gì đang xảy ra trong tâm thức của chính người hành động. Khi chánh niệm hiện diện, người ta không bị cuốn theo tâm lý đám đông, không bị dẫn dắt bởi phản ứng tức thời và có thể phân biệt giữa hành động

27 Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, VI.22–33. Bản dịch: Crosby và Skilton, *The Bodhicaryāvatāra*, 57–59.

xuất phát từ tuệ giác và hành động xuất phát từ sợ hãi hay tham vọng.

Tăng đoàn và mô hình xã hội dân sự

Tăng đoàn (Saṅgha) trong Phật giáo không phải xã hội dân sự theo nghĩa hiện đại nhưng cung cấp những nguyên lý học thuật quan trọng cho việc xây dựng xã hội dân sự. Trong Mahāparinibbāna Sutta (DN 16), Đức Phật chỉ dạy bảy nguyên tắc không suy thoái cho Vajjians, một nước cộng hòa cổ đại bao gồm: họp hành thường xuyên và hòa hợp, đưa ra quyết định đồng thuận, tôn trọng người lớn tuổi có kinh nghiệm, không bắt cóc hay cưỡng bức phụ nữ, bảo hộ các đền thờ và tiếp đón những bậc tu hành có đức hạnh.[28] Đây là những nguyên tắc quản trị cộng đồng có nền tảng đạo đức không chỉ dựa vào quy trình kỹ thuật mà vào phẩm chất của những người tham dự.

Trong Cullavagga của Vinaya Piṭaka, các pháp Yết-ma (kammavācā) những quyết định tập thể của Tăng đoàn, vận hành trên nguyên

28 *Mahāparinibbāna Sutta*, DN 16, §§1.2–1.8. Bản dịch: Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 232–234.

tắc đồng thuận: quyết định chỉ có hiệu lực khi không có sự phản đối chính đáng từ bất kỳ thành viên nào và khi toàn bộ tiến trình được thực hiện trong giới địa thanh tịnh và với sự hiện diện đủ Tăng số.[29] Đây là mô hình ra quyết định tập thể trong đó tính chính danh không chỉ phụ thuộc vào kết quả mà vào tính minh bạch và hòa hợp của tiến trình một nguyên tắc mà lý thuyết về deliberative democracy (dân chủ thảo luận) của Habermas đã phát triển từ một hướng khác.

Đóng góp sâu xa nhất của Phật giáo đối với lý thuyết về xã hội dân sự không phải là đề xuất một mô hình tổ chức cụ thể mà là một nguyên lý nền tảng: không có cải cách xã hội nào bền vững nếu tách rời khỏi sự chú ý đến tâm thức của những người tham dự vào tiến trình ấy. Một xã hội dân sự lành mạnh không chỉ đòi hỏi năng lực tổ chức và khả năng gây áp lực công luận mà còn đòi hỏi phẩm chất nội tâm của những người tham dự khả năng lắng nghe khác biệt

---

29 *Cullavagga*, *Vinaya Piṭaka*, các yếu tố thành tựu Yết-ma. Xem: Thanissaro Bhikkhu, *The Buddhist Monastic Code, Volume II* (Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 2013), phần *kammavācā*.

mà không vội phán xét, chia sẻ trách nhiệm mà không tìm cách chiếm hữu, bảo vệ người yếu thế mà không biến họ thành đối tượng của từ bi trình diễn, và đối diện với bất công mà không tự biến mình thành nguồn phát sinh bất công mới.

Điều quan trọng mà Phật giáo đặt ra không phải là

> *"kết quả đạt được là gì" mà là "hành động này đang khởi đi từ tâm nào và đang tạo ra những điều kiện nhân duyên nào cho tương lai."*

Chính ở đó, chiều sâu của giáo lý Phật giáo trở thành điều không thể thiếu cho mọi nỗ lực xây dựng một xã hội nhân bản và bền vững hơn.

PHẦN III
LỊCH SỬ, THÁCH THỨC VÀ HỆ HÌNH TƯƠNG LAI

CHƯƠNG 11
MINH QUÂN VÀ ĐIỂN HÌNH TRỊ QUỐC TRONG LỊCH SỬ THẾ GIỚI

Trong cách hiểu thông thường, sự hưng thịnh hay suy vong của một quốc gia thường được gắn với những biến cố hiển hiện rõ ràng: chiến tranh, khủng hoảng kinh tế, bất ổn chính trị hoặc những thay đổi lớn của cục diện quốc tế. Lịch sử thường được kể như lịch sử của sức mạnh: ai mở rộng lãnh thổ lớn hơn, ai sở hữu quân đội mạnh hơn và ai duy trì quyền lực lâu hơn?

Tuy nhiên, nếu nhìn sâu hơn vào chiều dài lịch sử nhân loại, có thể nhận ra một quy luật khác đang âm thầm vận hành phía dưới những biến động bề mặt ấy. Một quốc gia hiếm khi thật sự sụp đổ vào ngày kẻ thù xuất hiện. Sự

tan rã thường bắt đầu từ rất lâu trước đó, ngay trong đời sống nội tại của cộng đồng. Khi sự gắn kết suy yếu, khi niềm tin bị bào mòn, khi các chuẩn mực không còn được tôn trọng và khi con người dần đánh mất khả năng lắng nghe nhau, hệ thống nội tại của xã hội đã bắt đầu rạn nứt dù bề ngoài mọi cấu trúc vẫn còn nguyên vẹn.

Theo nghĩa ấy, vấn đề tồn vong không còn chỉ nằm ở sức mạnh quân sự hay quyền lực kinh tế, mà ở khả năng duy trì những mối liên hệ làm nên chính cộng đồng ấy.

Chính tại điểm này, chính trị được đặt lại trên một trục khác. Lịch sử thế giới bắt đầu xuất hiện những mô hình trị quốc đặc biệt – những trường hợp mà quyền lực không vận hành chủ yếu bằng cưỡng chế, mà bằng đạo đức, sự tự giới hạn và khả năng nuôi dưỡng nền tảng nội tại của cộng đồng. Từ lời dạy của Đức Phật về Aparihāniya Dhamma, đến A Dục Vương của Ấn Độ, Thái tử Shōtoku của Nhật Bản, vua Trần Nhân Tông của Việt Nam hay Rama IX của Thái Lan, tất cả tuy thuộc những thời đại khác nhau nhưng đều gặp nhau ở một điểm

rất sâu: quyền lực chỉ thật sự bền vững khi nó không tự tách khỏi nền tảng đạo đức.

Trong bối cảnh liên bang Vajji đứng trước nguy cơ bị xâm lược, Đức Phật đã không trả lời bằng chiến lược quân sự hay kế hoạch quyền lực. Thay vào đó, Ngài hướng sự chú ý vào tình trạng nội tại của cộng đồng. Chính tại đây, Đức Phật nêu ra bảy nguyên tắc được gọi là Aparihāniya Dhamma các pháp đưa đến sự không suy thoái.

Điều rất đáng chú ý là những nguyên tắc này không phải các quy định hành chính đơn lẻ. Chúng tạo thành một hệ thống đạo đức và xã hội trong đó các yếu tố nâng đỡ lẫn nhau để giữ cho cộng đồng không tan rã từ bên trong.[1]

1. Bảy Nguyên tắc bất thoái

Trước hết là khả năng hội họp thường xuyên. Thoạt nhìn, điều này có vẻ đơn giản. Nhưng thật ra, nó mang ý nghĩa rất sâu. Một cộng đồng còn gặp gỡ nhau nghĩa là cộng đồng ấy vẫn còn giữ được sự hiện diện chung. Khi con người còn có thể ngồi lại với nhau, họ còn có cơ hội hiểu nhau.

---

1 Romila Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas* (Oxford University Press, 1997).

Nhưng khi sự gặp gỡ dần mất đi, phân mảnh bắt đầu xuất hiện âm thầm trước cả khi xung đột bùng nổ. Trong xã hội hiện đại, con người có thể kết nối với nhau chưa từng có về mặt kỹ thuật nhưng lại ngày càng mất đi khả năng gặp gỡ thật sự ở chiều sâu. Chính khoảng trống ấy khiến nghi ngờ và chia rẽ dễ phát triển hơn.

Nguyên tắc thứ hai là gặp gỡ trong hòa hợp. Đức Phật không chỉ nhấn mạnh việc hiện diện vật lý. Điều quan trọng hơn là chất lượng của sự hiện diện ấy. Một cộng đồng có thể gặp nhau thường xuyên nhưng nếu mỗi cuộc gặp chỉ làm tăng thêm đối đầu và phản ứng, sự hiện diện ấy không còn mang ý nghĩa kết nối nữa. Khi đối thoại còn giữ được sự tôn trọng, khác biệt không nhất thiết dẫn đến chia rẽ. Nhưng khi khả năng lắng nghe biến mất, bất đồng rất dễ chuyển thành đối kháng.

Nguyên tắc thứ ba là hành động trong sự đồng thuận. Một xã hội có thể thống nhất trên lời nói nhưng thất bại trong hành động. Khi lời nói và hành động tách rời nhau quá lâu, niềm tin bắt đầu suy giảm. Nhưng khi những cam kết chung được thực hiện thật sự, hệ thống nội tại của cộng đồng dần trở nên vững chắc hơn. Điều

này đặc biệt quan trọng trong đời sống chính trị hiện đại, nơi nhiều thể chế vẫn giữ được hình thức ổn định nhưng ngày càng đánh mất lòng tin của người dân vì khoảng cách quá lớn giữa tuyên bố và thực tế.

Nguyên tắc thứ tư là tôn trọng và không tùy tiện thay đổi luật lệ đã được thiết lập. Điều này không phủ nhận cải cách. Đức Phật không chống lại sự thay đổi cần thiết. Nhưng Ngài nhấn mạnh tính liên tục của nền tảng đạo đức và pháp lý. Khi luật lệ bị thay đổi chỉ theo ý chí nhất thời hoặc lợi ích ngắn hạn, xã hội dần đánh mất điểm tựa tinh thần của mình. Một cộng đồng không thể tồn tại lâu dài nếu mọi nguyên tắc đều trở nên bất ổn.

Nguyên tắc thứ năm là kính trọng và lắng nghe những người có kinh nghiệm và đức hạnh. Một xã hội không còn biết lắng nghe kinh nghiệm sẽ phải học lại bằng chính sai lầm của mình. Khi trí tuệ tích lũy của nhiều thế hệ bị xem nhẹ, mỗi thế hệ trở nên cô lập hơn và rất dễ lặp lại những khủng hoảng cũ dưới hình thức mới. Điều này không có nghĩa người trẻ phải phục tùng quá khứ một cách máy móc. Nhưng nếu sự mới mẻ hoàn toàn tách khỏi chiều sâu

của kinh nghiệm, nó rất dễ trở nên nông nổi và thiếu nền tảng.

Nguyên tắc thứ sáu là không để dục vọng chi phối đời sống chung. Đây là một trong những điểm sâu sắc nhất của Aparihāniya Dhamma. Khi tham vọng cá nhân trở thành động lực trung tâm của xã hội, mọi giá trị đều có thể bị thương lượng. Lợi ích ngắn hạn bắt đầu lấn át trách nhiệm lâu dài. Và khi điều ấy kéo dài, hệ thống nội tại của cộng đồng dần bị bào mòn từ bên trong. Một quốc gia có thể rất giàu mạnh nhưng vẫn suy yếu nếu toàn bộ đời sống bị dẫn dắt bởi tham dục và cạnh tranh cực độ. Trong lịch sử, không ít đế chế đã sụp đổ không phải vì thiếu tài nguyên hay sức mạnh quân sự, mà vì tầng lớp lãnh đạo và xã hội dần đánh mất khả năng tự giới hạn.

Nguyên tắc cuối cùng là giữ gìn đời sống tinh thần và tôn trọng những giá trị thiêng liêng. Khi chiều sâu tinh thần bị loại bỏ khỏi đời sống chung, xã hội rất dễ bị kéo hoàn toàn vào vật chất và lợi ích trước mắt. Điều này không có nghĩa mọi người phải giống nhau về niềm tin, mà là cộng đồng cần giữ được một chiều sâu đạo đức vượt lên trên những tính toán ngắn hạn. Một xã

hội chỉ còn vận hành bằng lợi ích sẽ rất khó duy trì sự gắn kết lâu dài khi lợi ích bắt đầu va chạm.

Tóm lại, Đức Phật đang chỉ dạy về sức mạnh bảo vệ xã hội từ bên trong. Tất cả đều quyết định khả năng tồn tại lâu dài của cộng đồng. Một xã hội có thể còn luật pháp nhưng không còn niềm tin vào luật pháp. Có thể còn truyền thống nhưng không còn ai thật sự lắng nghe nhau. Có thể còn cơ chế nhưng không còn khả năng đồng thuận. Khi những đứt gãy ấy xuất hiện đồng thời, suy thoái không còn là khả năng xa xôi mà đã trở thành tiến trình đang diễn ra.

Điều sâu xa trong lời dạy này là Đức Phật nối kết trực tiếp đời sống cá nhân với cấu trúc quốc gia. Không có ranh giới tuyệt đối giữa cá nhân và xã hội. Một lời nói thiếu trung thực, nếu được chấp nhận quá lâu, sẽ lan rộng thành văn hóa. Một thái độ biết lắng nghe, nếu được duy trì đủ lâu, cũng trở thành chuẩn mực chung. Quốc gia không tồn tại bên ngoài con người mà là kết quả của cách con người đang đối xử với nhau mỗi ngày.

Trong Aparihāniya Dhamma, sức mạnh quốc gia không được đo bằng khả năng áp đảo bên ngoài mà bằng khả năng không bị phân rã

từ bên trong. Một quốc gia có thể không hùng mạnh nhất nhưng vẫn tồn tại rất lâu nếu giữ được sự gắn kết và tịnh tín. Một quốc gia rất hùng mạnh vẫn có thể nhanh chóng suy yếu khi đánh mất nền tảng đạo đức nội tại. Lịch sử nhân loại đã xác nhận điều này nhiều lần: những đế quốc sụp đổ không phải vì kẻ thù bên ngoài đủ mạnh mà vì sự phân rã từ bên trong đã đi quá sâu trước khi ai nhận ra.[2]

Chính trị - vì vậy trước hết không phải là nghệ thuật tạo ra một trật tự hoàn toàn mới mà là khả năng giữ cho xã hội không đánh mất chính mình. Không phải tạo ra tất cả mà không để những gì cốt lõi bị xói mòn theo thời gian.

Từ nền tảng tư tưởng ấy, lịch sử Phật giáo chính trị đã xuất hiện nhiều hình mẫu trị quốc đặc biệt. Một trong những trường hợp quan trọng nhất là A Dục Vương của Ấn Độ cổ đại.

2. A Dục Vương - Từ chuyển hóa nội tâm đến tái cấu trúc quyền lực

A Dục Vương xuất hiện vào khoảng thế kỷ III trước Tây lịch, khi đế quốc Maurya

---

2 Aśoka's Rock Edicts và Pillar Edicts (các sắc dụ khắc trên đá).

đã phát triển đến quy mô rộng lớn nhất kể từ buổi đầu của văn minh Ấn. Sau các triều đại Chandragupta Maurya và Bindusāra, đế quốc này không chỉ là một thực thể chính trị hùng mạnh, mà còn là một cấu trúc hành chính phức tạp trải dài từ vùng Afghanistan ngày nay đến gần như toàn bộ tiểu lục địa Ấn Độ.

Đây là giai đoạn quyền lực tập trung bắt đầu thay thế dần những mô hình bộ tộc phân tán trước đó. Đồng thời, đây cũng là thời kỳ các truyền thống tư tưởng lớn như Bà-la-môn giáo, Kỳ-na giáo và Phật giáo cùng tồn tại, tranh luận và ảnh hưởng lẫn nhau trong không gian văn hóa Ấn Độ. Sau cuộc tiến quân của Alexander Đại đế vào vùng Tây Bắc Ấn Độ, thế giới Ấn Độ không còn hoàn toàn khép kín. Những tiếp xúc với Hy Lạp và các nền văn minh bên ngoài bắt đầu tạo ra các chuyển động mới trong đời sống trí thức và chính trị.

Chính trong bối cảnh ấy, quyền lực không còn đơn thuần là vấn đề cai trị lãnh thổ. Nó trở thành vấn đề định hướng văn hóa và duy trì sự thống nhất trong một không gian cực kỳ đa dạng. Một đế quốc rộng lớn không thể tồn tại lâu dài chỉ bằng quân đội. Nó cần một nguyên

lý đủ sâu để vượt qua khác biệt về vùng miền, tín ngưỡng và tập quán.

Sự chuyển biến của A Dục Vương mang ý nghĩa vượt xa phạm vi cá nhân. Khi ông từ bỏ logic chinh phục để chuyển sang logic đạo đức, ông không chỉ thay đổi cách cai trị, mà còn đưa ra một câu trả lời cho một vấn đề rất lớn của thời đại: làm thế nào để một đế quốc rộng lớn có thể tồn tại mà không tự phân rã từ bên trong?

Theo nghĩa ấy, hành trình của A Dục không chỉ là chuyển biến nội tâm của một vị vua. Nó là phản ứng rất sâu của lịch sử trước chính những giới hạn của quyền lực.

Lịch sử chính trị thường được viết như câu chuyện của sức mạnh: lãnh thổ mở rộng đến đâu, chiến thắng đạt được bằng cách nào và quyền lực được duy trì ra sao. Từ đây, quyền lực chủ yếu vận hành theo hướng hướng ngoại – áp đặt, chinh phục và kiểm soát. Nhưng có những thời điểm hiếm hoi khi dòng vận hành ấy quay ngược trở lại để đối diện với chính mình. A Dục Vương là một trong những khoảnh khắc hiếm hoi ấy của lịch sử nhân loại.

Ông không bước vào lịch sử như một vị minh quân từ bi ngay từ đầu. Ngược lại, ông đã đi trọn con đường của quyền lực theo nghĩa thông thường. Đế quốc Maurya dưới thời ông được duy trì bằng quân đội hùng mạnh, bộ máy hành chính chặt chẽ và khả năng kiểm soát rất cao. Trong bối cảnh ấy, cuộc chiến Kalinga không phải ngoại lệ. Nó là đỉnh điểm tự nhiên của logic chinh phục đã vận hành từ trước.

Tuy nhiên, sau chiến thắng, điều hiện ra trước mắt ông không còn là lãnh thổ hay vinh quang, mà là hậu quả của chiến tranh: những xác chết, những gia đình tan vỡ và nỗi khổ của vô số con người. Trước hiện thực đó, một cái thấy khác xuất hiện – cái thấy không còn cho phép quyền lực tiếp tục vận hành theo cách cũ.

Trong truyền thống Phật giáo, cuộc gặp gỡ giữa A Dục Vương và Thượng tọa Upagupta thường được xem như bước ngoặt lớn. Upagupta không lên án. Ông cũng không áp đặt. Ông chỉ làm một điều rất đơn giản nhưng cực kỳ sâu sắc: đưa nhà vua trở lại với thực tại mà chính ông đã tạo ra. Khi cái thấy trở nên trực tiếp và không còn có thể né tránh, chuyển biến thật sự bắt đầu.

Quyền lực từ chỗ chỉ hướng ra bên ngoài bắt đầu quay vào bên trong. Và khi quay vào trong, nó không còn giữ nguyên hình dạng cũ nữa. Điều thay đổi không phải vị trí của nhà vua, mà là cách ông hiểu về chính vị trí ấy. Quyền lực không còn được nhìn như khả năng áp đặt lên người khác, mà như trách nhiệm đối với hậu quả của hành động.

Từ sự chuyển hóa nội tâm ấy, một tiến trình tái cấu trúc bắt đầu lan rộng ra toàn bộ đế quốc. A Dục Vương trở thành một bậc Pháp vương (Dharmarāja) – minh quân lấy ***Chánh pháp*** làm quốc sách tối thượng. Ông không dùng quyền lực để thống trị, mà dùng quyền lực để bảo hộ và lan tỏa Chánh pháp, biến nó thành nền tảng đạo đức cho toàn xã hội.[3]

Một trong những biểu hiện rõ nét nhất là hệ thống trụ đá và sắc dụ được khắc trên đá (Rock Edicts và Pillar Edicts). Những trụ đá không chỉ là công trình kiến trúc, mà là phương tiện truyền bá đạo đức công cộng. Nội dung xoay quanh bất bạo động (ahimsa), hiếu kính cha mẹ, tôn trọng

---

3 Mahāvaṃsa (Sri Lanka) ghi nhận phái đoàn do Mahinda dẫn đầu.

các truyền thống tôn giáo khác nhau, chăm sóc dân chúng, bảo vệ sự sống và khuyến khích từ bi. Đây là lần đầu tiên trong lịch sử, một vị vua sử dụng quyền lực để phổ biến đạo đức thay vì chỉ ban hành luật lệ cưỡng chế.[4]

A Dục Vương triển khai hàng loạt chính sách cụ thể nhằm nuôi dưỡng đời sống dân sinh và đạo đức như trồng cây dọc các tuyến đường lớn, đào giếng nước công cộng, xây dựng nhà nghỉ cho khách bộ hành, thiết lập vườn thuốc và bệnh viện cho cả người lẫn súc vật…

Đặc biệt quan trọng là việc ông gửi chín phái đoàn truyền pháp (dharmadūta) đến nhiều vùng khác nhau của Ấn Độ và các nước lân cận (Sri Lanka, Hy Lạp, Ai Cập, Syria, Macedonia…). Những sứ giả này không mang theo quân đội hay áp lực chính trị, mà mang theo Chánh pháp và tinh thần từ bi. Phái đoàn do Mahinda dẫn đầu đến Sri Lanka đã góp phần làm cho Phật giáo trở thành nền tảng văn hóa của đảo quốc này. Đây là một trong những ví dụ sớm nhất về việc mở rộng ảnh hưởng bằng văn hóa và đạo

---

4 Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha* (Wisdom Publications, 2000).

đức thay vì chiến tranh.[5]

A Dục Vương lấy *Chánh pháp* làm quốc sách (Dhamma-vijaya) thay cho chinh phục bằng vũ lực (bherī-vijaya). Ông tuyên bố rằng chiến thắng chân thật không nằm ở việc chinh phục lãnh thổ, mà ở việc chinh phục lòng người bằng đạo đức. Sau cuộc chiến Kalinga, ông từ bỏ chính sách bành trướng và chuyển sang xây dựng hòa bình nội bộ lẫn ngoại giao. Sự chuyển hướng này không chỉ mang lại ổn định cho đế quốc Maurya mà còn trở thành mô hình cho các thế hệ sau.

Vai trò của A Dục Vương như một bậc Pháp vương – Minh quân thể hiện rõ nét nhất ở sự kết hợp giữa quyền lực và đạo đức. Ông không dùng Phật giáo để củng cố quyền lực, mà dùng quyền lực để bảo hộ và lan tỏa Phật giáo như một phương tiện mang lại lợi ích cho muôn loài. Quyền lực của ông không phải để thống trị, mà để phục vụ và chuyển hóa.

Khi đặt A Dục Vương bên cạnh mô hình Lý – Trần của Việt Nam, một chiều tương phản rất

---

5 Joan R. Piggott, The Emergence of Japanese Kingship (Stanford University Press, 1997).

thú vị hiện ra. Ở mô hình Lý – Trần, quyền lực được hình thành trên nền tảng nội tâm đã được chuẩn bị từ trước. Còn ở A Dục Vương, quyền lực đạt đến cực điểm rồi mới quay đầu chuyển hóa. Một bên đi từ tĩnh vào động. Một bên đi từ động trở về tĩnh. Nhưng cả hai gặp nhau ở cùng một điểm: quyền lực chỉ thật sự bền vững khi nó không còn chi phối hoàn toàn con người.

Đi đến tận cùng, câu chuyện của A Dục Vương không còn là câu chuyện riêng của một vị vua cổ đại. Nó mở ra một khả thể phổ quát của chính trị nhân loại: khi con người đủ khả năng nhìn lại chính mình, quyền lực có thể được viết lại từ gốc rễ. Và chính trong khả năng ấy, chính trị không còn bị khóa chặt trong lịch sử của bạo lực và chinh phục, mà bắt đầu mở ra một hướng đi khác – một hướng đi trong đó quyền lực không còn là nguồn tái sinh khổ đau, mà trở thành một phần của tiến trình làm cho khổ đau dần được chuyển hóa.[6]

---

6 Delmer M. Brown, ed., The Cambridge History of Japan, Vol. 1: *Ancient Japan* (Cambridge University Press, 1993).

3. Thái tử Shōtoku

Thái tử Shōtoku xuất hiện trong một bối cảnh hoàn toàn khác với A Dục Vương hay mô hình Lý – Trần của Việt Nam. Đó là Nhật Bản đầu thế kỷ VII – một xã hội đang ở ngưỡng chuyển tiếp giữa cấu trúc bộ tộc phân tán và hình thức nhà nước tập trung sơ khai.

Quyền lực trong giai đoạn ấy chưa thật sự thống nhất. Nó phân tán giữa các dòng họ lớn như Soga, Mononobe và Nakatomi. Đồng thời, đây cũng là thời kỳ Nhật Bản bắt đầu tiếp nhận mạnh mẽ ảnh hưởng từ Trung Hoa và bán đảo Triều Tiên, không chỉ về kỹ thuật tổ chức nhà nước mà còn về tư tưởng và văn hóa.[7]

Nho giáo, Đạo giáo và đặc biệt là Phật giáo dần đi vào đời sống Nhật Bản như những luồng tư tưởng mới đang tìm cách định hình lại nền móng của xã hội. Sự du nhập của Phật giáo trong bối cảnh ấy không chỉ là hiện tượng tôn giáo. Nó là biến cố văn hóa và chính trị rất lớn, bởi nó đặt ra một câu hỏi căn bản: liệu xã hội có

---

7 Wm. Theodore de Bary et al., *Sources of Japanese Tradition*, vol. 1 (Columbia University Press, 2001), 13–17.

thể được tổ chức trên một nền tảng vượt lên trên huyết thống và quyền lực bộ tộc hay không.

Nhà nước Yamato lúc bấy giờ chưa có một hệ thống pháp lý hoàn chỉnh. Quyền lực dựa nhiều vào uy tín dòng họ và truyền thống hơn là một cấu trúc hiến định rõ ràng.[8] Trong hoàn cảnh ấy, nguy cơ không chỉ đến từ bên ngoài, mà còn từ chính sự phân rã nội bộ. Thái tử Shōtoku không chọn con đường gia tăng quyền lực quân sự hay áp đặt kiểm soát cứng nhắc. Ông đi theo một hướng khác: thiết lập một nền tảng đạo đức chung đủ mạnh để giữ cho cấu trúc xã hội không tự tan rã từ bên trong.

Hiến pháp mười bảy điều vì vậy không đơn thuần là văn bản hành chính đầu tiên của Nhật Bản. Nó là nỗ lực tạo ra một trật tự mới – trật tự không còn hoàn toàn dựa trên huyết thống hay sức mạnh thô, mà dựa trên những nguyên lý có khả năng được toàn xã hội cùng chia sẻ.[9]

Nếu A Dục Vương cho thấy quyền lực có thể chuyển hóa sau khi đạt đến cực điểm, thì

---

8 George Sansom, A History of Japan to 1334 (Stanford University Press, 1958), 54–61.

9 "Wa o motte tōtoshi to nasu" ("Hòa vi quý"), Điều 1 của Hiến pháp mười bảy điều.

Thái tử Shōtoku đặt ra một vấn đề khác sâu hơn: liệu đạo đức có thể được đưa trực tiếp vào cấu trúc của quyền lực ngay từ đầu hay không. Đây không còn là vấn đề của một cá nhân giác ngộ, mà là vấn đề của cả một hệ thống.

Một con người có thể đạt đến chiều sâu nội tâm và từ đó làm thay đổi cách vận hành quyền lực. Nhưng khi con người ấy qua đi, điều gì bảo đảm rằng sự chuyển hóa không tan biến theo họ? Nếu đạo đức chỉ tồn tại như phẩm chất cá nhân, nó luôn mong manh trước áp lực của quyền lực và lợi ích. Muốn bền vững hơn, đạo đức phải đi vào chính cấu trúc vận hành của xã hội.

Thái tử Shōtoku không bước vào một trật tự đã hoàn chỉnh, mà vào một xã hội đang chuyển động mạnh và đầy bất ổn. Và trong trạng thái chưa ổn định ấy, ông đặt ra một câu hỏi nền tảng: làm thế nào để quyền lực, ngay từ khi hình thành, không trượt thành công cụ của tham vọng và xung đột phe phái?

Câu trả lời của ông không nằm ở việc gia tăng kiểm soát, mà ở việc định hình nguyên lý.

Hiến pháp mười bảy điều, xét về hình thức, không giống các bản hiến pháp hiện đại. Nó không xây dựng cơ chế tam quyền phân lập,

cũng không vận hành bằng hệ thống chế tài phức tạp. Nhưng chính vì vậy mà giá trị của nó càng trở nên đặc biệt. Nó không nhằm kiểm soát hành vi từ bên ngoài, mà định hướng nhận thức từ bên trong.

Điều mở đầu của văn bản – ***"Hòa vi quý"*** – không đơn thuần là lời khuyên đạo đức. Đó là một tuyên ngôn chính trị rất sâu sắc.[10] Hòa hợp ở đây không có nghĩa xóa bỏ khác biệt hay ép buộc đồng thuận. Nó là khả năng giữ được mối liên hệ trong khi khác biệt vẫn còn tồn tại. Khi hòa hợp được đặt làm nền, quyền lực không còn vận hành chủ yếu bằng áp đặt, mà bằng điều hòa giữa nhiều chiều lực khác nhau trong xã hội.

Từ nguyên lý ấy, toàn bộ các điều khoản tiếp theo dần hình thành một cấu trúc đặc biệt: tránh giận dữ, giữ chân thật, không để lợi ích riêng chi phối, biết lắng nghe, tôn trọng lẫn nhau. Nếu nhìn riêng lẻ, những điều này có vẻ chỉ thuộc phạm vi đạo đức cá nhân. Nhưng khi đặt chúng vào trong cấu trúc quyền lực, chúng

---

10 The Seventeen-Article Constitution, Điều 2, trong de Bary, Sources of *Japanese Tradition*,

trở thành điều kiện để hệ thống không tự phá vỡ chính mình từ bên trong.

Một xã hội có thể có luật lệ rất chặt chẽ, nhưng nếu thiếu những nền tảng ấy, luật lệ cuối cùng vẫn trở thành hình thức.

Điểm rất đặc biệt của Hiến pháp mười bảy điều không nằm ở từng điều khoản riêng biệt, mà ở cách các nguyên lý liên kết với nhau thành một chỉnh thể. Không có điều nào đứng độc lập. Không có điều nào mang tính tuyệt đối. Mỗi nguyên tắc chỉ có ý nghĩa khi được đặt trong tương quan với những nguyên tắc khác.

Trong sự liên kết này, một cấu trúc bắt đầu xuất hiện – cấu trúc không dựa hoàn toàn vào cưỡng chế, mà dựa trên khả năng tự điều chỉnh của những người đang vận hành quyền lực.

Đặc biệt, việc đặt Tam Bảo vào vị trí trung tâm mang ý nghĩa vượt xa tín ngưỡng thông thường. Điều thứ hai của Hiến pháp khẳng định rõ: ***"Tam Bảo khả kính."***[11] Đây không chỉ là lời xác nhận niềm tin Phật giáo, mà là quyết định mang chiều sâu chính trị và văn hóa. Phật,

---

11 H. Paul Varley, *Japanese Culture* (University of Hawai'i Press, 2000), 34–39.

Pháp và Tăng không còn chỉ là ba đối tượng thờ phụng riêng biệt mà trở thành ba chiều vận hành của một xã hội bền vững: trí tuệ định hướng, chân lý giới hạn và hòa hợp duy trì. Khi ba yếu tố ấy hội tụ, một nền tảng đặc biệt bắt đầu hình thành: trí tuệ định hướng, chân lý giới hạn và hòa hợp duy trì. Quyền lực không bị loại bỏ, nhưng cũng không còn có thể vận hành hoàn toàn theo ý chí cá nhân.

Điều này cho thấy tầm nhìn rất sâu của Thái tử Shōtoku. Ông không tìm cách xây dựng một nhà nước mạnh hơn theo nghĩa quân sự đơn thuần. Ông tìm cách xây dựng một nhà nước không dễ suy thoái từ bên trong.

Nếu đặt mô hình này vào bối cảnh hiện đại, có thể nhận ra một điểm rất đáng chú ý. Các hiến pháp ngày nay thường tập trung vào việc phân quyền và kiểm soát quyền lực. Điều này cần thiết. Nhưng nếu chỉ dừng ở đó, hệ thống sẽ phải ngày càng gia tăng kiểm soát theo thời gian. Khi nền đạo đức nội tại suy yếu, xã hội buộc phải bù đắp bằng cưỡng chế.

Mô hình của Shōtoku đi theo hướng khác. Ông không chỉ tìm cách kiểm soát quyền lực,

mà làm cho quyền lực không cần phải bị kiểm soát quá mức ngay từ đầu.[12]

Điều này không phải là phủ nhận pháp trị, mà bổ sung cho pháp trị một chiều sâu nội tâm. Luật pháp có thể quy định hành vi, nhưng không thể thay thế nền tảng đạo đức của con người. Khi nền tảng ấy còn vững, hệ thống có thể vận hành với ít áp lực hơn mà vẫn giữ được ổn định.

Chính tại điểm này, có thể thấy rõ sự tiếp nối giữa các mô hình đã xuất hiện trước đó trong lịch sử Phật giáo chính trị. A Dục Vương cho thấy quyền lực có thể chuyển hóa từ nội tâm của một cá nhân. Mô hình Lý – Trần cho thấy quyền lực có thể vận hành mà không tách khỏi đời sống nội tâm. Thái tử Shōtoku đi thêm một bước nữa: làm cho đạo đức trở thành một phần của chính cấu trúc quyền lực, để ngay cả khi không có một cá nhân đặc biệt xuất hiện, hệ thống vẫn còn giữ được khả năng tự điều chỉnh từ bên trong.

---

12 Encyclopaedia Britannica, "Bhumibol Adulyadej"; Duncan McCargo, "Network Monarchy and Legitimacy Crises in Thailand," Pacific Review (2005).

Ba con đường khác nhau, nhưng gặp nhau ở cùng một nguyên lý: quyền lực chỉ bền vững khi nó biết tự giới hạn.

Đóng góp lớn nhất của Thái tử Shōtoku không nằm ở việc đưa đạo đức vào chính trị như một khẩu hiệu, mà ở chỗ làm cho chính trị không thể tách khỏi đạo đức mà vẫn tiếp tục tồn tại lâu dài. Quyền lực không còn là thứ cần bị kiểm soát hoàn toàn từ bên ngoài, mà trở thành một phần của cấu trúc đã được định hình từ bên trong bởi trí tuệ, trách nhiệm và hòa hợp.

Ngay đây, chính trị đạt đến một chiều sâu mới: không chỉ vận hành hiệu quả, mà còn giữ được nền tảng đạo đức của chính mình mà không cần lệ thuộc hoàn toàn vào cưỡng chế và sợ hãi.[13]

4. Vua Rama IX

Nếu trong các mô hình cổ điển, quyền lực thường được đo bằng lãnh thổ, quân đội và khả năng điều hành trực tiếp, thì thời hiện đại lại xuất hiện một hình thức quyền lực khác tinh tế và khó nhận diện hơn rất nhiều: quyền lực

13 Chris Baker and Pasuk Phongpaichit, *A History of Thailand* (Cambridge University Press, 2005).

biểu tượng. Đây không còn là quyền lực của mệnh lệnh hay cưỡng chế, mà là khả năng định hướng cộng đồng thông qua niềm tin, uy tín và một chuẩn mực đạo đức được xã hội chấp nhận rộng rãi.

Trong bối cảnh ấy, trường hợp của vua Bhumibol Adulyadej – Rama IX – mở ra một hướng tiếp cận đặc biệt quan trọng đối với *Triết Học Chính Trị Phật Giáo*. Trong hơn bảy thập niên trị vì (1946-2016), Vua Rama IX không vận hành quyền lực như sự kiểm soát trực tiếp, mà như một nguồn ảnh hưởng đạo đức lan tỏa dần vào toàn bộ đời sống xã hội. Dân chúng Thái Lan tôn xưng ngài là Dhammaraja (Pháp vương) – vị vua sống và hành xử theo Chánh pháp, trở thành biểu tượng đạo đức sống động của cả một dân tộc.[14]

Vua Rama IX lên ngôi năm 1946 đã làm nổi bật ý nghĩa của mô hình này. Cuộc cách mạng năm 1932 đã chấm dứt chế độ quân chủ tuyệt đối và mở ra hình thức quân chủ lập hiến, trong đó quyền lực thực tế dần chuyển vào tay chính phủ

---

14 Office of the Royal Development Projects Board, Thailand – các dự án phát triển hoàng gia.

và quân đội.[15] Đất nước đang trong giai đoạn bất ổn kéo dài với nhiều cuộc đảo chính, xung đột chính trị và phân hóa xã hội sâu sắc. Trong hoàn cảnh ấy, một vị vua theo cách hiểu truyền thống thường sẽ chọn một trong hai hướng: hoặc tìm cách giành lại thực quyền, hoặc chấp nhận lùi lại phía sau, an phận làm biểu tượng nghi lễ. Nhưng RamaIX đã chọn lối rẽ thứ ba tinh tế hơn. Ông không cạnh tranh quyền lực, nhưng cũng không thu hẹp tầm ảnh hưởng của mình. Ông sử dụng chính vị thế biểu tượng của mình để trở thành một điểm tựa đạo đức cho toàn bộ xã hội Thái Lan. Sự lựa chọn này phản ánh một chiến lược chính trị cực kỳ sâu sắc: Khi quyền lực không còn dựa chủ yếu trên cưỡng chế, nó cần một nền tảng khác để tồn tại – đó là niềm tin, và niềm tin ấy không thể được tạo ra bằng luật pháp hay áp lực hành chính, nó chỉ có thể được xây dựng qua thời gian, và qua sự nhất quán giữa lời nói và hành động.

Trong suốt triều đại của mình, vua Rama IX không chỉ nói về đạo đức, mà còn là hiện

15 Paul Handley, The King Never Smiles: A Biography of Thailand's Bhumibol Adulyadej (Yale University Press, 2006).

thân cho chính đạo đức ấy. Hàng ngàn dự án phát triển nông thôn, thủy lợi, điện khí hóa, y tế cộng đồng và cải thiện đời sống người dân ở vùng sâu vùng xa… chưa bao giờ là những chiến dịch truyền thông mang tính hình ảnh. Ngược lại, nó là minh chứng cho triết lý quyền lực nhất quán: quyền lực tồn tại để phục vụ đời sống nhân dân.[3] Những chuyến thăm vùng sâu vùng xa của ông mang ý nghĩa vượt xa nghi thức hoàng gia thông thường. Chúng là phương thức thiết lập sợi dây liên kết trực tiếp giữa nhà vua và dân chúng. Khi người đứng đầu không tự tách mình khỏi đời sống thực tế, khoảng cách giữa quyền lực và xã hội sẽ được thu hẹp lại. Chính điều này tạo ra một dạng ổn định mà các cơ chế cưỡng chế thuần túy khó có thể thay thế.

Một dấu ấn mang tính bước ngoặt trong cuộc đời Quốc vương Rama IX là sự kiện ông xuất gia ngắn hạn vào năm 1956 theo truyền thống Phật giáo Nam truyền Thái Lan. Đây không đơn thuần là một nghi thức văn hóa tôn giáo, mà là minh chứng cho một bước chuyển hóa nội tâm sâu sắc. Khi hoàn tục, ông không rời bỏ lý tưởng tu học mà tích hợp chính tinh thần ấy vào vai trò trị quốc của mình. Ở đây,

ta bắt gặp một sự đồng điệu với tư tưởng *"Cư trần lạc đạo"* của Phật hoàng Trần Nhân Tông: dấn thân giữa dòng đời nhưng không bị dòng đời cuốn xoáy. Trách nhiệm vương quyền được gánh vác trọn vẹn mà không trở thành hệ lụy tâm thức; quyền lực được vận dụng hiệu quả nhưng không còn là đối tượng để đồng nhất bản thân.

Trong một hệ thống hiến định, nơi nhà vua không trực tiếp điều hành chính phủ, Rama IX cho thấy rằng quyền lực biểu tượng vẫn có thể trở thành lực nâng đỡ tính chính đáng của toàn bộ cấu trúc chính trị. Ông không thay thế chính phủ, không trực tiếp điều hành chính sách theo nghĩa hành pháp, nhưng lại định hướng cách mà xã hội hiểu về chính mình. Khi một nhà lãnh đạo sống giản dị, làm việc không ngừng nghỉ và đặt lợi ích chung lên trước, họ không cần ra lệnh để tạo ảnh hưởng mà ảnh hưởng đó đến từ chính cách họ hiện diện trong đời sống quốc gia.

Điều này làm rõ một điểm rất sâu trong triết học chính trị Phật giáo: quyền lực mạnh nhất không phải quyền lực cưỡng chế, mà là quyền

lực khiến con người tự điều chỉnh hành vi của mình mà không cần áp lực thường trực từ bên ngoài. Trong nhiều thời điểm khủng hoảng chính trị tại Thái Lan, sự xuất hiện của Rama IX đã đóng vai trò điều hòa rất quan trọng. Không cần đến mệnh lệnh trực tiếp, không cần sử dụng quyền lực cưỡng chế, chỉ riêng sự hiện diện của ông đã đủ để các bên kiềm chế và giảm căng thẳng.

Khi đặt mô hình này bên cạnh những mô hình đã xuất hiện trước đó trong lịch sử Phật giáo chính trị, ta nhận ra rằng, A Dục Vương cho thấy quyền lực có thể được chuyển hóa từ nội tâm của một cá nhân; Thái tử Shōtoku cho thấy đạo đức có thể được đưa trực tiếp vào cấu trúc của quyền lực; Vua Rama IX mở ra thêm một chiều kích khác khi quyền lực có thể tồn tại như một ảnh hưởng đạo đức biểu tượng, không dựa trên cưỡng chế nhưng vẫn có khả năng nâng đỡ toàn bộ hệ thống chính trị.

Trong thế giới hiện đại, khi các hệ thống ngày càng phức tạp và quyền lực ngày càng phân tán, mô hình của Rama IX cho thấy vẫn còn không gian cho một dạng *"quyền lực mềm"* mang chiều sâu đạo đức. Đây không phải quyền

lực của ép buộc, mà là quyền lực của niềm tin và sự cảm hóa. Điều này không những không mâu thuẫn với các thiết chế nhà nước mà ngược lại, nó bổ sung cho thiết chế ấy một nền tảng sâu hơn.

Đóng góp lớn nhất của vua Rama IX không nằm ở việc tạo ra một hệ thống chính trị mới, mà ở việc giúp cho hệ thống hiện có không đánh mất nền tảng đạo đức của chính nó. Trên cơ sở đó, chính trị không còn chỉ là duy trì trật tự xã hội, mà hơn hết là nuôi dưỡng đời sống; không chỉ kiểm soát hành vi, mà là định hướng tâm thức.

Chính sự chuyển dịch từ quyền lực hành chính sang quyền lực mềm nhân văn này là chiếc chìa khóa vạn năng để xây dựng một xã hội ổn định, thịnh vượng và bền vững từ sâu bên trong.

CHƯƠNG 12

TƯ TƯỞNG NHẬP THẾ VÀ TRỤC LỊCH SỬ CHÍNH TRỊ PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Lịch sử, nếu chỉ được nhìn như chuỗi biến cố của chiến tranh, triều đại và quyền lực, sẽ rất dễ khiến con người đi đến kết luận rằng chính trị chỉ là cuộc vận động của tham vọng và kiểm soát. Nhưng khi đi sâu hơn vào tầng vận động bên dưới lịch sử, có thể nhận ra rằng những biến cố bên ngoài chỉ là kết quả cuối cùng của những điều kiện văn hóa, tâm thức và đạo đức đã âm thầm tích lũy qua nhiều thế hệ. Trong chiều sâu ấy, lịch sử Phật giáo Việt Nam hiện ra không chỉ như lịch sử của một tôn giáo, mà như lịch sử của một phương pháp nhập thế đặc biệt – nơi đạo và đời không bị tách rời, nơi chính trị không bị xem như lĩnh vực đối nghịch với đời sống tâm linh và nơi quyền lực có thể

được chuyển hóa thành phương tiện phụng sự thay vì công cụ thống trị.

Từ mô hình Lý – Trần, đến tư tưởng nhập thế của vua Trần Nhân Tông, rồi tiếp tục mở rộng thành tinh thần Bồ-tát đạo và chiến lược từ bi chủ động trong thời hiện đại, có thể nhận ra một trục phát triển xuyên suốt của Phật giáo Việt Nam: quyền lực không phải cứu cánh cuối cùng, mà chỉ là một giai đoạn trong tiến trình rộng lớn hơn của sự chuyển hóa con người và xã hội. Điều ấy đã tạo nên một bản sắc rất riêng của Phật giáo Việt Nam trong lịch sử chính trị Á Đông.

I. BẢN SẮC VIỆT NAM QUA MÔ HÌNH CHÍNH TRỊ LÝ-TRẦN & TƯ TƯỞNG TRẦN NHÂN TÔNG

Từ sự hướng dẫn của Thiền sư Vạn Hạnh, Lý Công Uẩn bước vào quyền lực không với tâm thế chiếm hữu, mà với một cái nhìn đã được định hình trong không gian thiền học. Quyền lực từ đó không còn là đối tượng để nắm giữ bằng mọi giá, mà trở thành điều cần được sử dụng đúng lúc, đúng giới hạn và đúng mục đích.

Tinh thần ấy thể hiện rất rõ qua quyết định dời đô ra Thăng Long. Đó không chỉ là một

lựa chọn địa lý hay quân sự. Nó phản ánh sự chuyển dịch của một phương pháp luận chính trị. Từ không gian phòng thủ khép kín, triều đình đặt trung tâm quốc gia vào một không gian mở hơn – nơi giao lưu, phát triển và kết nối trở thành khả thể. Điều này cho thấy chính trị không chỉ là phản ứng trước nguy cơ, mà còn là khả năng tạo ra điều kiện cho tương lai.

Trong bối cảnh ấy, Phật giáo không bị biến thành công cụ của quyền lực nhà nước mà ngược lại, trở thành nền tảng văn hóa và tinh thần của xã hội. Chùa chiền không chỉ là nơi hành lễ, mà còn là trung tâm giáo dục, đạo đức và sinh hoạt cộng đồng. Tăng sĩ không đứng ngoài đời sống xã hội, mà tham dự vào việc định hướng xã hội. Giáo lý không được áp đặt bằng cưỡng chế, nhưng dần thấm vào cách con người suy nghĩ, hành xử và tổ chức đời sống chung.

Điều này tạo ra một cấu trúc đặc biệt: trật tự không chỉ được duy trì bằng luật pháp và kiểm soát, mà còn bằng niềm tin và sự tự điều chỉnh từ bên trong cộng đồng. Chính sách của triều Lý vì vậy không mang tính cưỡng chế nặng nề, mà thiên về ***nhuận hóa*** – làm cho đời sống hài hòa hơn mà không cần áp lực thường trực.

Triều Trần tiếp nối nền tảng ấy và đưa nó vào chiều sâu của trải nghiệm hiện sinh. Trần Thái Tông là người đầu tiên trực tiếp đối diện với giới hạn của quyền lực từ bên trong chính mình. Cuộc khủng hoảng nội tâm khiến ông rời bỏ hoàng cung lên núi Yên Tử không phải biểu hiện của sự suy yếu chính trị, mà phản ánh một nhận thức rất sâu: quyền lực không thể giải quyết những vấn đề căn bản nhất của đời sống con người.

Điều đáng chú ý là sau khi tìm đạo, Ngài không từ bỏ trách nhiệm trị quốc mà còn quay lại triều đình với phong thái hoàn toàn khác, không như người tìm kiếm vinh quang mà là người gánh lấy sứ mệnh lịch sử.

Ngài không chỉ là vị vua lãnh đạo đất nước chiến thắng quân Nguyên – Mông, mà còn là người đã đi trọn vẹn hành trình từ quyền lực đến buông xả. Hai cuộc kháng chiến chống Nguyên – Mông vì vậy không chỉ là chiến công quân sự mà hơn hết là phản ánh một cách vận hành quyền lực rất khác biệt: sức mạnh được huy động, nhưng không trở thành bản chất; chiến thắng không khơi dậy tham vọng bành trướng và quyền lực không chuyển hóa thành sự chiếm hữu.

Điều này thể hiện rất rõ qua những hội nghị Bình Than và Diên Hồng. Nếu chỉ nhìn ở tầng chiến lược, đó là các cuộc họp nhằm huy động sức mạnh toàn dân. Nhưng khi xem xét kỹ hơn, chúng phản ánh một cách hiểu đặc biệt về cấu trúc chính trị. Quyền lực không còn là dòng chảy một chiều từ trên xuống, mà được đặt trong sự đồng tâm của cộng đồng. Khi xã hội cùng tham dự vào quyết định, sức mạnh không chỉ nằm ở quân đội hay triều đình, mà còn nằm trong sự thống nhất của lòng người - loại sức mạnh mà bạo lực đơn thuần không thể tạo ra. Đây cũng là một trong những điều cực kỳ hiếm trong lịch sử chính trị nhân loại.

Ở tầng sâu hơn nữa, mô hình Lý – Trần là biểu hiện của một chỉnh thể xã hội nơi 'đạo' và 'đời', nội tâm và chính trị… quyện hòa, không thể phân tách. Nội tâm không đứng ngoài chính trị và chính trị cũng không thể tách rời nội tâm. Khi con người thay đổi, cách vận hành của xã hội cũng thay đổi theo và ngược lại.

Vượt ngoài ranh giới của một dòng tu thuần túy, Thiền phái Trúc Lâm là sự tiếp nối sống động của một nhân sinh quan và lối sống dân tộc. Khi một nguyên lý có thể bước qua

nhiều thế hệ mà không mất đi mạch ngầm sinh khí, nó đã vượt thoát khỏi sự định đoạt của hoàn cảnh lịch sử ban đầu để mang giá trị tự thân vượt thời gian. Tương tự như vậy, '*cư trần lạc đạo*' không phải là một khẩu hiệu thiền học mà là nghệ thuật sống giữa thế gian và gánh vác trách nhiệm chung trên tinh thần vô nhiễm, tự tại.

Tuy nhiên, trong bối cảnh hiện đại, việc sao chép nguyên mẫu thể chế Lý – Trần là không thể và không cần thiết. Điều chúng ta kế thừa không phải là mô hình hình thức, mà là nguyên lý vận hành. Khi nguyên lý ấy được giải mã đúng đắn, nó có thể tái sinh dưới những hình thái mới phù hợp với thời đại mà không làm mất đi bản chất nguyên bản. Chung quy, di sản lớn nhất của triều đại Lý – Trần là minh chứng cho một tiền đề vĩ đại: quyền lực có thể tồn tại mà không thao túng con người. Khép lại những tranh giành tham vọng vây hãm lịch sử, chính trị theo lý tưởng Lý – Trần trở thành không gian thúc đẩy tiến trình phát triển xã hội, nơi đời sống chung được nâng cao nhưng phẩm giá và chiều sâu tâm hồn của mỗi cá nhân vẫn vẹn nguyên giá trị tự thân.

Đóng góp lớn nhất của vua Trần Nhân Tông không nằm ở chiến thắng quân sự, cũng không nằm ở việc sáng lập một dòng thiền mang bản sắc Việt Nam. Điều sâu xa hơn là ngài đã mở ra một khả năng rất hiếm trong lịch sử chính trị: quyền lực có thể tồn tại mà không cần trở thành trung tâm tuyệt đối của đời sống con người.

Chính trị - do đó, không còn là gánh nặng của tham vọng và đối kháng, mà trở thành một phần của tiến trình chuyển hóa đời sống chung. Một cộng đồng bền vững không chỉ được neo giữ bằng luật pháp hay sức mạnh quân sự bề nổi, mà bằng chiều sâu tinh thần nội tại của chính nó. Chính trong năng lực bảo toàn chiều sâu ấy, một nền văn minh mới có thể đi qua thăng trầm lịch sử mà không tha hóa từ bên trong.

II. HÀNH GIẢ BỒ TÁT ĐẠO VÀ TINH THẦN NHẬP THẾ TRONG LỊCH SỬ VIỆT NAM

Trong lịch sử Việt Nam, tinh thần Bồ-tát chưa từng hiện diện như một học thuyết đứng ngoài đời sống xã hội. Nó lớn lên từ chính những biến động của dân tộc, từ chiến tranh, lưu lạc, đói nghèo và từ khát vọng giữ gìn phẩm giá con người giữa những thời đại đầy bất ổn.

Vì vậy, hình ảnh Bồ-tát trong truyền thống Việt Nam hiếm khi hiện ra như một biểu tượng siêu hình tách khỏi cuộc đời mà thay vào đó là xuất hiện qua những con người cụ thể đã đi vào lịch sử bằng trách nhiệm, bằng hy sinh và bằng khả năng giữ được chiều sâu tâm linh ngay giữa những chuyển động dữ dội của thời đại.

Khi Bồ-tát đạo được nhìn như hệ quy chiếu triết học của tư tưởng chính trị Phật giáo, câu hỏi tất yếu được đặt ra không còn chỉ là vấn đề lý thuyết, mà là vấn đề lịch sử: liệu một lý tưởng vị tha và mang tính chuyển mình như vậy có thể thật sự được hiện thực hóa trong đời sống quốc gia hay không? Và nếu có, nó đã từng hiện diện dưới những hình thức nào?

Trong dòng chảy của lịch sử Việt Nam, câu trả lời được chứng thực rõ nhất trong hai triều đại Lý và Trần – nơi quyền lực và đạo đức không đối lập nhau, mà được dung hợp trong một cấu trúc đặc biệt vừa mang tính thực tiễn vừa có chiều sâu tâm linh.[1]

---

1 *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, bản kỷ nhà Lý và nhà Trần; *Thiền Uyển Tập Anh*.

Ở đó, tinh thần Bồ-tát đạo không còn là vấn đề riêng của thiền đường hay kinh viện, mà hóa thành linh hồn vận hành và định hướng cho cả một nền trị đạo.

Triều Lý, mở đầu từ năm 1009, có thể được xem là giai đoạn đặt cơ sở cho sự chuyển mình ấy. Việc Lý Thái Tổ lên ngôi là sự hiển lộ của một tiến trình lịch sử thấm đẫm tinh thần Phật giáo. Thiền sư Vạn Hạnh, với tư cách một bậc tu hành, không trực tiếp nắm giữ quyền lực chính trị, nhưng ảnh hưởng của Ngài đã góp phần định hình hướng đi của cả một triều đại.[2] Đây là một mô hình rất đặc biệt trong lịch sử chính trị Á Đông: quyền lực chính trị được soi sáng bởi trí tuệ tâm linh mà không bị đồng hóa hoàn toàn với tôn giáo.

Điều này thể hiện rất rõ dưới thời Lý Thánh Tông khi lòng từ bi không còn chỉ là phẩm chất đạo đức cá nhân, mà dần trở thành nguyên tắc điều hành xã hội. Câu chuyện về việc nhà vua lo lắng cho tù nhân trong mùa đông giá rét phản ánh một nhãn quan chính trị sâu sắc: vương quyền không tồn tại để khơi sâu khoảng

2 *Thiền Uyển Tập Anh*, truyện Thiền sư Vạn Hạnh.

cách giữa người cai trị và dân chúng, mà nhằm làm vơi bớt khổ đau trong đời sống cộng đồng.[3] Khi ông tha tội cho tù binh Chiêm Thành, hành động ấy vượt ra khỏi logic trả thù thông thường của chính trị thời trung đại. Nó mở ra một khả thể khác cho quan hệ giữa các cộng đồng: sức mạnh không nhất thiết phải được biểu hiện bằng hủy diệt.

Sang triều Trần, tiến trình ấy đạt đến độ trưởng thành rõ rệt hơn. Nếu triều Lý đặt cơ sở, thì triều Trần phát triển và hoàn thiện sự dung hợp giữa đạo và đời. Trong bối cảnh các cuộc xâm lược khốc liệt từ phương Bắc diễn ra không ngừng, quyền lực không thể chỉ vận hành bằng lý tưởng từ bi đơn giản. Nó buộc phải đối diện với thực tại chiến tranh và tồn vong dân tộc[4]. Tuy nhiên, chính trong hoàn cảnh ấy, tinh thần Bồ-tát đạo lại mở ra một chiều kích đặc biệt.

Trong *Cư trần lạc đạo*[5], tinh thần này hiện lên như một tuyên ngôn hiện sinh: nhập thế

---

3 *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, bản kỷ nhà Lý, phần nói về Lý Thánh Tông.

4 *Thánh Đăng Ngữ Lục*; *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, bản kỷ nhà Trần.

5 Trần Nhân Tông, Cư trần lạc đạo phú.

gánh vác việc đời nhưng vẫn bảo toàn trọn vẹn chiều sâu tinh thần; hành động giữa trung tâm quyền lực nhưng không để quyền lực thao túng chính mình.

Lý Thánh Tông và Trần Nhân Tông chính là hai chặng đường của cùng một vĩ độ tư tưởng. Triều Lý đặt cơ sở cho việc đạo đức hóa chính trị; triều Trần đưa hành trình ấy chạm đến đỉnh cao của sự tự ý thức, chuyển hóa vương quyền từ gốc rễ nội tâm. Hai giai đoạn này hòa quyện và kiến tạo nên một cấu trúc đặc biệt – một hiện tượng hy hữu trong dòng chảy lịch sử chính trị thế giới.[6]

Nhìn chung, tinh thần Bồ-tát đạo trong lịch sử Việt Nam không chỉ giới hạn trong hai thời Lý – Trần. Trong các giai đoạn về sau, dù không còn đạt đến mức độ dung hợp như trước, tinh thần vị tha và trách nhiệm tập thể vẫn tiếp tục ảnh hưởng đến cách xã hội vận hành. Ngay cả trong những thời kỳ đầy biến động, yếu tố ấy vẫn tồn tại như một dòng chảy ngầm góp phần giữ gìn bản sắc văn hóa và chiều sâu tinh thần của dân tộc.

---

6 Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật Giáo Sử Luận*, tập I.

Trong một thế giới toàn cầu hóa, nơi các cấu trúc quyền lực ngày càng phức tạp và dễ thao túng con người, trách nhiệm của thế hệ hôm nay không phải là phục dựng cơ học một mô hình cũ, mà là giải mã và tái sinh nguyên lý phía sau nó. Tinh thần "Cư trần lạc đạo" chính là chiếc neo định vị tối cần thiết cho hiện tại, trả lời cho câu hỏi: làm thế nào để gánh vác trách nhiệm giữa cuộc đời biến động mà không bị cuốn vào logic đối kháng và tha hóa của quyền lực? Khi câu hỏi ấy được đối diện một cách nghiêm túc, Bồ-tát đạo thoát ly khỏi không gian kinh viện hay thiền đường, trở thành một khả thể hiện sinh sống động, không còn là khái niệm tôn giáo trừu tượng, mà trở thành một phần của ký ức tinh thần và nội lực văn hóa Việt Nam.

III. NGƯỜI CƯ SĨ PHẬT TỬ VÀ TRÁCH NHIỆM CÔNG DÂN - TỪ CÔNG DÂN ĐẾN BỒ TÁT CÔNG DÂN

Một trong những ngộ nhận phổ biến nhất về Phật giáo là cho rằng trách nhiệm xã hội thuộc về các nhà lãnh đạo chính trị còn trách nhiệm của người Phật tử chỉ giới hạn trong phạm vi tín

ngưỡng cá nhân. Cách hiểu ấy không phản ánh đầy đủ tinh thần của giáo lý Đức Phật.

Ngay từ thời Đức Phật, phần lớn những người hộ trì Tam Bảo, xây dựng cộng đồng và góp phần tạo nên sức sống của Phật giáo đều là cư sĩ. Nếu Tăng đoàn là người gìn giữ và truyền trao Chánh pháp thì cư sĩ là những người đem Chánh pháp đi vào đời sống xã hội. Chính nơi gia đình, trường học, thương trường, bệnh viện, cơ quan công quyền và các thiết chế xã hội khác mà những giá trị đạo đức của Phật giáo được thử thách, thực hành và chuyển hóa thành lợi ích cụ thể cho cộng đồng.

Bởi vậy, khi bàn về mối liên hệ giữa Phật giáo và chính trị, không thể chỉ nói đến nhà nước, chính phủ hay giới lãnh đạo mà quên đi vai trò của người cư sĩ. Họ chính là những công dân đang trực tiếp tham gia vào việc kiến tạo tương lai của quốc gia.

1. Người Phật tử không đứng ngoài vận mệnh dân tộc

Đức Phật không dạy người cư sĩ từ bỏ trách nhiệm công dân. Ngài không yêu cầu họ rời bỏ xã hội. Ngài cũng không khuyên họ thờ ơ trước

những vấn đề của đất nước. Ngược lại, trong nhiều bài kinh, Đức Phật luôn nhấn mạnh trách nhiệm đối với gia đình, cộng đồng và xã hội.[7]

Một người cư sĩ chân chính không thể chỉ quan tâm đến sự bình an của riêng mình mà bỏ mặc nỗi khổ của tha nhân. Nếu xã hội đầy bạo lực, tham nhũng, bất công và hận thù thì chính người Phật tử cũng không thể sống an lạc.

Từ góc nhìn duyên khởi, hạnh phúc cá nhân và hạnh phúc xã hội luôn tương tức với nhau. Không ai có thể thực sự bình an trong một xã hội đầy bất an. Không ai có thể hoàn toàn hạnh phúc trong khi cộng đồng chung quanh đang chìm trong đau khổ. Vì vậy, quan tâm đến vận mệnh đất nước không chỉ là quyền lợi mà còn là trách nhiệm đạo đức của người Phật tử.

2. Quyền tham gia chính trị của người cư sĩ

Trong các kinh điển Nikāya, Đức Phật chưa bao giờ cấm người cư sĩ tham gia các công việc quản trị xã hội.[8] Điều Ngài cảnh báo không phải là chính trị tự thân mà là lòng tham quyền

7 DN 31, *Sigālovāda Sutta.*

8 Bhikkhu Bodhi, *The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony.*

lực, sự sân hận và vô minh thường đi kèm với quyền lực.

Vấn đề không nằm ở việc một người có tham gia chính trị hay không. Vấn đề nằm ở động cơ và phương thức tham gia. Một người bước vào chính trường để phục vụ cộng đồng là một chuyện. Một người bước vào chính trường để phục vụ tham vọng cá nhân lại là chuyện khác. Phật giáo không phủ nhận vai trò của nhà nước. Phật giáo cũng không phủ nhận nhu cầu quản trị xã hội. Điều Phật giáo quan tâm là liệu quyền lực có được sử dụng để giảm khổ đau cho con người hay không.

Do đó, người cư sĩ hoàn toàn có quyền: tham gia bầu cử, ứng cử vào các chức vụ công, làm công chức, Thị trưởng, Giám sát viên, Chánh án, Dân biểu, Nghị sĩ, Thống đốc, Vua, Tổng thống v.v… miễn là họ hành xử phù hợp với các nguyên tắc đạo đức của Chánh pháp.

Trong thế kỷ XXI, vai trò của người cư sĩ có lẽ quan trọng hơn bất kỳ thời đại nào trước đây. Nếu trong quá khứ, ảnh hưởng của Phật giáo phần lớn tập trung quanh tự viện và cộng đồng địa phương thì ngày nay các quyết định có khả năng ảnh hưởng đến hàng triệu con người

thường được đưa ra trong những môi trường hoàn toàn khác: nghị viện, đại học, bệnh viện, tòa án, doanh nghiệp, phòng thí nghiệm, cơ quan truyền thông và các tổ chức quốc tế.

Tương lai của Phật giáo vì thế không chỉ nằm trong tự viện. Nó còn nằm trong những nơi mà người cư sĩ đang học tập, làm việc và phụng sự mỗi ngày. Một nhà khoa học hành xử bằng tinh thần trách nhiệm đối với nhân loại, một doanh nhân đặt đạo đức lên trên lợi nhuận, một luật gia bảo vệ công lý, một bác sĩ tận tâm cứu người, một giáo sư đào tạo nhân tài cho các thế hệ tương lai, tất cả đều có thể trở thành những người mang tinh thần Phật giáo vào đời sống hiện đại.

Trong một thế giới đang đối mặt với khủng hoảng môi trường, bất bình đẳng xã hội, xung đột chính trị và khủng hoảng tinh thần ngày càng sâu rộng, sự hiện diện của những cư sĩ sống bằng từ bi và trí tuệ có thể trở thành một trong những đóng góp quan trọng nhất của Phật giáo đối với nền văn minh nhân loại. Chính nơi đây, lý tưởng Bồ Tát không còn là một khái niệm trừu tượng mà trở thành một phương thức sống giữa thế giới hiện đại.

Quan điểm cho rằng người cư sĩ có trách nhiệm đối với xã hội không phải là một cách diễn giải hiện đại được gán ghép vào Phật giáo. Ngay từ thời Đức Phật, các kinh điển Nikāya đã dành nhiều lời dạy trực tiếp cho hàng cư sĩ về cách xây dựng gia đình, cộng đồng và đời sống xã hội lành mạnh.[9]

Tiêu biểu nhất là Kinh Thiện Sanh (Sigālovāda Sutta), thường được nhiều học giả xem như bản "hiến chương đạo đức dành cho người tại gia" trong Phật giáo.[10] Trong kinh này, Đức Phật không chỉ nói về tín ngưỡng hay nghi lễ mà còn trình bày những nguyên tắc thực tiễn liên quan đến trách nhiệm giữa cha mẹ và con cái, thầy và trò, vợ và chồng, bạn bè, chủ và người làm công, cư sĩ và người xuất gia. Toàn bộ mạng lưới các mối liên hệ xã hội ấy được đặt trên nền tảng của sự tôn trọng, trách nhiệm và hỗ tương.

Nếu đọc Kinh Thiện Sanh dưới góc nhìn chính trị học hiện đại, có thể thấy Đức Phật đang mô tả một xã hội vận hành dựa trên đạo

---

9 Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha's Words*.

10 Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, phần Kinh Thiện Sanh.

đức hơn là cưỡng chế, dựa trên trách nhiệm hơn là đặc quyền và dựa trên sự cộng tác hơn là xung đột.[11]

Trong nhiều bài kinh khác thuộc Tăng Chi Bộ, Đức Phật cũng khuyến khích cư sĩ sống siêng năng, trung thực, có trách nhiệm với nghề nghiệp, biết chia sẻ tài sản, chăm lo gia đình và đóng góp cho cộng đồng.[12] Những lời dạy ấy cho thấy rằng đời sống tại gia không bị xem là chướng ngại đối với sự tu tập. Ngược lại, chính đời sống xã hội là nơi để các giá trị đạo đức được thử thách và thể hiện.

Đức Phật không xây dựng một tôn giáo dành riêng cho tu viện. Ngài xây dựng một con đường dành cho con người. Và phần lớn con người là cư sĩ.[13]

3. Từ người công dân tốt đến Bồ Tát công dân

Trong truyền thống Đại thừa, hình tượng lý tưởng không phải là người tìm cách xa lánh cuộc đời mà là vị Bồ Tát dấn thân giữa cuộc

---

11 Bhikkhu Bodhi, *The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony.*

12 Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha's Words*.

13 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*.

đời. Tinh thần ấy được thể hiện rõ qua hình tượng cư sĩ Duy Ma Cật.[14]

Dù sống giữa thành thị nhộn nhịp, giao tiếp với thương nhân, quan chức và mọi tầng lớp xã hội, Duy Ma Cật vẫn duy trì trí tuệ giải thoát và lòng từ bi rộng lớn. Hình ảnh ấy cho thấy rằng giác ngộ không nhất thiết phải tách rời đời sống xã hội. Ngược lại, đời sống xã hội chính là nơi để thực hành và biểu hiện giác ngộ.

Trong bối cảnh hiện đại, người cư sĩ Phật tử có thể được xem như một *"Bồ Tát công dân"*. Họ đem tinh thần từ bi vào các chính sách xã hội. Họ đem tinh thần bất bạo động vào giải quyết xung đột. Họ đem tinh thần trung thực vào quản trị công quyền. Họ đem tinh thần trách nhiệm vào việc phục vụ cộng đồng.

4. Những Tấm Gương Lịch Sử

Nếu Tăng đoàn là người bảo tồn Chánh pháp thì cư sĩ là những người đưa Chánh pháp đi vào lịch sử. Suốt hơn hai mươi lăm thế kỷ tồn tại và phát triển, Phật giáo không chỉ được duy trì bởi các bậc xuất gia mà còn được nâng đỡ bởi vô số cư sĩ đã dùng tài năng, trí tuệ, tài sản,

---

14 Robert A. F. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*.

ảnh hưởng xã hội và cả quyền lực chính trị của mình để phụng sự Tam bảo và lợi lạc quần sinh.

Ngay từ thời Đức Phật, hình ảnh cư sĩ lý tưởng đã xuất hiện qua những nhân vật như Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika) và Visākhā. Cấp Cô Độc không chỉ là một thương gia giàu có mà còn là người đã dâng cúng Kỳ Viên Tịnh Xá, một trong những trung tâm hoằng pháp quan trọng nhất trong lịch sử Phật giáo. Chính tại nơi đây, hàng trăm bài kinh đã được Đức Phật thuyết giảng và được lưu truyền cho đến ngày nay. Visākhā cũng trở thành biểu tượng của đức tin, trí tuệ và tinh thần hộ trì Tam bảo của hàng cư sĩ. Những đóng góp của họ cho thấy rằng tài sản, khi được hướng dẫn bởi trí tuệ và lòng từ bi, có thể trở thành phương tiện phụng sự xã hội và bảo vệ Chánh pháp.

Sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn, tương lai của Phật giáo đứng trước một thử thách vô cùng to lớn: làm thế nào để bảo tồn những lời dạy của bậc Đạo Sư. Đại hội Kết tập Kinh điển lần thứ nhất tại thành Vương Xá được tổ chức trong bối cảnh ấy. Sự kiện lịch sử này diễn ra dưới sự chủ trì của Tôn giả Mahākassapa nhưng đồng thời nhận được sự bảo trợ mạnh mẽ từ Vua A Xà Thế

(Ajātaśatru).[15] Dù từng phạm phải trọng tội giết cha để đoạt ngôi, A Xà Thế đã chuyển hóa sâu sắc dưới ảnh hưởng của giáo pháp Đức Phật và trở thành một trong những vị hộ pháp quan trọng nhất của thời kỳ đầu Phật giáo. Trường hợp của ông minh chứng cho một nguyên lý căn bản của Phật giáo: quá khứ không phải là nhà tù vĩnh viễn của con người; sự giác ngộ và chuyển hóa luôn có thể mở ra một tương lai mới.

Trong lịch sử Phật giáo thế giới, ít có hình ảnh nào tiêu biểu cho sự kết hợp giữa quyền lực và đạo đức hơn Vua A Dục (Aśoka).[16] Sau cuộc chiến Kalinga đẫm máu, A Dục Vương nhận ra giới hạn của bạo lực và bắt đầu một cuộc chuyển hóa nội tâm sâu sắc. Từ đó, ông thay thế lý tưởng chinh phục bằng gươm giáo bằng lý tưởng chinh phục bằng Chánh pháp. Dưới triều đại của ông, bệnh viện được xây dựng, cây xanh được trồng dọc các tuyến đường, giếng nước được đào cho dân chúng, các sắc dụ đạo đức được ban hành và những đoàn truyền giáo được gửi đi khắp châu Á. Có thể nói, A Dục Vương là một trong những trường hợp hiếm hoi

15 DN 16, *Mahāparinibbāna Sutta*.
16 Romila Thapar, *Ashoka and the Decline of the Mauryas.*

trong lịch sử nhân loại đã sử dụng quyền lực chính trị như một phương tiện để giảm thiểu khổ đau và gia tăng phúc lợi cho con người.

Tại Đông Á, Thái tử Shōtoku đã để lại dấu ấn sâu đậm trong lịch sử tư tưởng chính trị Phật giáo.[17] Hiến pháp Mười Bảy Điều do ông ban hành không chỉ đặt nền móng cho nhà nước Nhật Bản sơ kỳ mà còn thể hiện nỗ lực đưa các giá trị đạo đức Phật giáo vào quản trị quốc gia. Trong đó, tinh thần hòa hợp, trách nhiệm công vụ và đạo đức công quyền được xem là nền tảng của một xã hội ổn định và thịnh vượng.

Tại Việt Nam, lịch sử cũng ghi nhận những tấm gương cư sĩ lỗi lạc đã kết hợp hài hòa giữa trách nhiệm chính trị và lý tưởng tâm linh. Trần Thái Tông vừa là một vị hoàng đế tài năng vừa là một hành giả Phật giáo uyên thâm...[18] Tác phẩm *Khóa Hư Lục* của Ngài cho thấy rằng việc trị quốc và việc tu thân không phải là hai con đường tách biệt. Tư tưởng ấy tiếp tục đạt đến đỉnh cao nơi Trần Nhân Tông. Sau khi lãnh đạo dân tộc vượt qua những cuộc chiến sinh tử bảo

17 Donald Keene, *Seeds in the Heart*.

18 Lê Mạnh Thát, Toàn Tập *Trần Thái Tông; Đại Việt Sử Ký Toàn Thư.*

vệ đất nước, Ngài từ bỏ ngai vàng để trở thành vị Tổ sáng lập Thiền phái Trúc Lâm. Cuộc đời của Trần Nhân Tông là minh chứng hùng hồn rằng lý tưởng nhập thế và lý tưởng giải thoát có thể hỗ trợ lẫn nhau thay vì đối nghịch nhau.

Bước sang thời cận đại, sự đóng góp của cư sĩ tiếp tục mở rộng vượt ra ngoài phạm vi quốc gia. Đại tá Henry Steel Olcott là một trong những nhân vật có ảnh hưởng lớn trong phong trào phục hưng Phật giáo tại Tích Lan.[19] Ông góp phần phát triển hệ thống giáo dục Phật giáo hiện đại, bảo vệ quyền lợi của Phật tử dưới thời thuộc địa và tham gia vào quá trình hình thành lá cờ Phật giáo quốc tế. Ngày nay, lá cờ ấy hiện diện tại hầu hết các quốc gia Phật giáo như một biểu tượng của tinh thần đoàn kết vượt qua mọi ranh giới quốc gia, sắc tộc và truyền thống.

Trong thế kỷ XX, Tiến sĩ Bhimrao Ramji Ambedkar (B. R. Ambedkar) đã mở ra một chương mới trong lịch sử Phật giáo hiện đại.[20] Là Bộ trưởng Tư pháp đầu tiên của Ấn Độ độc lập và là kiến trúc sư chính của Hiến pháp Ấn

---

19 Stephen Prothero, *The White Buddhist.*
20 B. R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*.

Độ, Ambedkar nhận thấy trong giáo lý Đức Phật một nền tảng đạo đức và nhân văn có khả năng giải phóng con người khỏi áp bức, kỳ thị và bất công xã hội. Năm 1956, tại Nagpur, ông cùng hàng trăm nghìn người chính thức quy y Tam bảo, tạo nên phong trào *Phục Hưng Phật Giáo* lớn nhất trong lịch sử hiện đại của Ấn Độ. Đây không chỉ là một sự kiện tôn giáo mà còn là một cuộc chuyển hóa xã hội mang tầm vóc lịch sử. Sự kiện quy y tập thể ngày 14 tháng 10 năm 1956 tại Nagpur thường được xem là cuộc cải đạo lớn nhất sang Phật giáo trong lịch sử hiện đại và là cột mốc đánh dấu sự phục hưng mạnh mẽ của Phật giáo tại quê hương Ấn Độ sau nhiều thế kỷ suy giảm.[21]

Những tấm gương ấy cho thấy rằng lịch sử Phật giáo chưa bao giờ chỉ được viết bởi các bậc xuất gia. Từ thương nhân, học giả, luật gia, nhà hoạt động xã hội cho đến các vị quân vương và nguyên thủ quốc gia, hàng cư sĩ đã góp phần quan trọng vào việc bảo vệ, truyền bá và làm sống động các giá trị của Phật giáo trong đời sống cộng đồng. Nếu Tăng đoàn gìn giữ ngọn

21 Christopher Queen, *Engaged Buddhism in the Modern World.*

đèn Chánh pháp thì chính cư sĩ là những người mang ánh sáng ấy đi vào thế giới.

5. Phụng sự xã hội không chỉ giới hạn trong chính trị

Tuy nhiên, Phật giáo không xem việc tham gia chính trị là nghĩa vụ bắt buộc đối với mọi cư sĩ. Có người phụng sự xã hội thông qua giáo dục. Có người đóng góp qua các hoạt động từ thiện và nhân đạo. Có người phục vụ trong lĩnh vực khoa học, y tế, văn hóa, truyền thông hoặc bảo vệ môi trường. Có người âm thầm xây dựng những giá trị đạo đức trong gia đình và cộng đồng.

Điều quan trọng không phải là địa vị xã hội hay chức vụ chính trị mà là tinh thần phụng sự. Trong ánh sáng của giáo lý duyên khởi, bất kỳ công việc chân chính nào góp phần giảm bớt khổ đau cho con người đều mang giá trị đạo đức và xã hội sâu sắc.[22]

Chính vì thế, người cư sĩ không nhất thiết phải trở thành chính khách để thực hiện lý tưởng Bồ Tát. Họ có thể phụng sự cuộc đời ngay từ chính nghề nghiệp và trách nhiệm hằng ngày của mình. Một vị giáo sư tận tụy đào tạo thế hệ

22 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics.*

trẻ, một bác sĩ cứu chữa bệnh nhân, một doanh nhân hành xử bằng đạo đức, một luật gia bảo vệ công lý hay một người lao động sống trung thực và có trách nhiệm đều có thể trở thành những người mang tinh thần Phật giáo vào đời sống xã hội.

Từ góc nhìn ấy, chính trị chỉ là một trong nhiều con đường phụng sự cộng đồng. Điều mà Phật giáo đề cao không phải quyền lực mà là trách nhiệm. Không phải địa vị mà là sự đóng góp. Không phải danh vọng mà là khả năng đem lại lợi ích cho tha nhân.

Nếu Tăng đoàn là trái tim tâm linh của Phật giáo, thì hàng cư sĩ chính là đôi tay và đôi chân đưa những giá trị ấy đi vào cuộc đời.

Tương lai của một quốc gia không chỉ được quyết định bởi những người đang nắm giữ quyền lực, mà còn bởi phẩm chất đạo đức của hàng triệu công dân bình thường. Chính nơi những lá phiếu, những quyết định nghề nghiệp, những hành vi ứng xử hằng ngày và trách nhiệm với cộng đồng mà vận mệnh xã hội được hình thành.

Người cư sĩ Phật tử vì thế không đứng bên lề lịch sử. Họ là những chủ thể đang trực tiếp kiến

tạo lịch sử. Khi sống bằng Chánh kiến, Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng, họ góp phần xây dựng một nền văn hóa chính trị lành mạnh. Khi đem tinh thần từ bi, bất bạo động và trí tuệ vào đời sống công cộng, họ làm cho xã hội trở nên nhân bản hơn. Khi xem việc phụng sự cộng đồng là một phần của con đường tu tập, họ chuyển hóa trách nhiệm công dân thành hạnh nguyện Bồ Tát.

Lịch sử thường ghi nhớ các vị vua, chính khách và nhà lãnh đạo. Nhưng lịch sử Phật giáo còn ghi nhớ một lực lượng thầm lặng khác: những người cư sĩ. Họ không phải lúc nào cũng ngồi trên ngai vàng hay nắm giữ quyền lực, nhưng chính họ đã xây dựng tinh xá, bảo trợ kinh điển, phục hưng Phật giáo, bảo vệ tự do tín ngưỡng và đưa tinh thần từ bi vào đời sống xã hội.

Vì thế, một người Phật tử chân chính không chỉ tu tập cho bản thân mình. Họ còn là một công dân có trách nhiệm với quê hương, dân tộc và tương lai nhân loại.

Đó chính là hình ảnh của *Bồ Tát công dân* – người đem trí tuệ của Đức Phật vào đời sống xã

hội và biến tinh thần phụng sự con người thành con đường tu tập giữa cuộc đời.

Đây cũng là điểm gặp gỡ sâu xa giữa Phật giáo và chính trị: không phải sự tranh giành quyền lực, mà là sự chuyển hóa con người để phụng sự con người. Phật giáo không xem việc tham gia chính trị là nghĩa vụ bắt buộc với mọi cư sĩ. Mỗi người có thể phụng sự theo cách riêng – qua giáo dục, y tế, khoa học, văn hóa, doanh nghiệp hay lao động chân chính. Điều quan trọng không phải địa vị, mà là tinh thần phụng sự và khả năng giảm bớt khổ đau cho tha nhân. Đây cũng là điểm gặp gỡ sâu xa giữa Phật giáo và chính trị: không phải sự tranh giành quyền lực, mà là sự chuyển hóa con người để phụng sự con người.[23]

IV. CHIẾN LƯỢC TỪ BI CHỦ ĐỘNG TỪ BÀI HỌC NALANDA, CÁC PHÁP NẠN LỊCH SỬ ĐẾN HƯỚNG ĐI CHO PGVN HIỆN ĐẠI

Trong lịch sử Phật giáo, *Pháp hội Úc Già* là buổi thuyết pháp đặc biệt dành riêng cho một vị đại phú hào tên là Úc Già (Ugra). Ông là người

23 Richard Gombrich, *What the Buddha Thought*.

nắm giữ khối tài sản khổng lồ và quyền lực xã hội lớn thời bấy giờ, nhưng luôn trăn trở làm thế nào để sống giữa danh lợi mà tâm hồn không bị tha hóa. Đáp lại nỗi lòng đó, Đức Phật đã chỉ dạy một con đường mang tính cách mạng: người có địa vị không cần phải bỏ hết tất cả để đi tu, mà có thể biến chính tiền tài và quyền lực của mình thành phương tiện để phụng sự xã hội. Chính từ bối cảnh đó, pháp hội Úc Già đã khắc họa hình ảnh Bồ-tát tại gia như một chủ thể dấn thân giữa đời mà không đánh mất tự do nội tâm.

Tuy nhiên, lịch sử cho thấy rằng một lý tưởng, dù cao đẹp đến đâu, cũng khó có thể tồn tại lâu dài nếu không được chuyển hóa thành năng lực hành động cụ thể. Bồ-tát đạo vì thế không chỉ là một viễn tượng đạo đức mà còn phải trở thành một phương thức hiện hữu trong thế giới. Khi được biểu hiện qua trí tuệ lãnh đạo, năng lực tổ chức, khả năng thích ứng và tinh thần phụng sự, từ bi không còn là cảm xúc thiện lành đơn thuần mà trở thành một nguồn sức mạnh lịch sử, đủ khả năng bảo vệ và truyền thừa Chánh pháp qua những thời kỳ hưng suy của nhân loại.

Một cộng đồng chỉ phản ứng sau khi đổ vỡ đã xảy ra thường phải trả giá đắt để tồn tại. Khủng hoảng hiếm khi bùng nổ đột ngột; nó thường được tích tụ âm thầm qua những khoảng trống giáo dục, sự suy giảm hòa hợp, thiếu chuẩn bị tổ chức và mất dần khả năng tự nhận diện của chính cộng đồng. Vì vậy, từ bi đích thực không chỉ là khả năng cảm nhận khổ đau, mà là năng lực nhìn thấu những điều kiện dẫn đến đổ vỡ trước khi chúng trở thành hiện thực. Bảo vệ Chánh pháp từ đây không còn là phản ứng phòng thủ, mà là nghệ thuật chuẩn bị, giáo dục và kiến tạo nội lực từ sớm.

Từ bi chủ động chính là con đường đưa Phật giáo từ thế bị động sang thế kiến tạo, từ phản ứng sau khủng hoảng sang phòng ngừa trước khủng hoảng, từ thiện cảm cá nhân sang hành động có hệ thống, có trí tuệ và có trách nhiệm dài hạn.[24] Đó là khả năng xây dựng nội lực từ gốc, củng cố hòa hợp, phát triển nguồn lực Cư sĩ nhập thế, vận dụng truyền thông, công nghệ

---

24 Jonathan S. Watts, ed., Rethinking Karma: The Dharma of Social Justice (Chiang Mai: Silkworm Books, 2015); Damien Keown, Buddhist Ethics: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2005).

có chánh niệm, duy trì độc lập tinh thần và thiết lập cơ chế tự bảo toàn đủ vững để Chánh pháp không bị tổn thương trước những biến động của quyền lực, xã hội và lịch sử.

Bài học đầu tiên đến từ Nalanda, Vikramashila và Odantapuri, những trung tâm trí tuệ huy hoàng của Phật giáo Ấn Độ. Nalanda, được thành lập từ thế kỷ V dưới triều Gupta, từng là đại học quốc tế vĩ đại quy tụ hàng ngàn Tăng sĩ và học giả từ nhiều quốc gia. Theo ngài Huyền Trang, nơi đây không chỉ giảng dạy Phật học mà còn logic, y học, ngữ pháp và thiên văn... Thư viện khổng lồ với ba tòa nhà Ratnasagara, Ratnodadhi và Ratnaranjaka chứa đựng kho tàng tri thức mênh mông. Sức mạnh của Nalanda nằm ở khả năng biến trí tuệ thành nội lực tập thể, chứ không chỉ dựa vào một vài cá nhân xuất chúng.[25]

Thế nhưng, vào cuối thế kỷ XII, dưới các chiến dịch của Bakhtiyar Khilji, hệ thống đại học Phật giáo Bắc Ấn đã bị tàn phá nặng nề (khoảng năm 1193). Sự kiện này không đơn

---

25 Xuanzang, Great Tang Records on the Western Regions, trans. Li Rongxi (Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996).

thuần là bi kịch quân sự, mà là minh chứng cho quy luật của duyên khởi: một truyền thống dù rất rực rỡ vẫn có thể trở nên mong manh nếu tách rời khỏi đời sống quần chúng, lệ thuộc quá mức vào sự bảo trợ của vương quyền và thiếu cơ chế thống hợp nội bộ. Trí tuệ học thuật cao siêu dù cần thiết nhưng chưa đủ, nó cần trở thành nội lực sống động của cộng đồng.[26]

Tương tự, bốn lần pháp nạn lớn trong lịch sử Trung Quốc (Tam Vũ Nhất Tông) cũng cho thấy một quy luật đáng chú ý. Dưới thời Bắc Ngụy Thái Vũ Đế, Bắc Chu Vũ Đế, Đường Vũ Tông (Hội Xương năm 845) và Hậu Chu Thế Tông, Phật giáo trở thành đối tượng của những chiến dịch đàn áp quy mô lớn xuất phát từ nhiều nguyên nhân khác nhau: xung đột ý thức hệ giữa Nho, Lão và Phật, nhu cầu thu hồi nguồn lực kinh tế đang tập trung trong hệ thống tự viện và nỗ lực củng cố quyền lực tuyệt đối của triều đình trung ương. Hàng nghìn ngôi chùa bị phá bỏ, kinh điển bị tiêu hủy, Tăng Ni bị buộc hoàn tục, ruộng đất và tài sản của tự viện bị tịch thu.

---

26 André Wink, Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, vol. 2 (Leiden: Brill, 1997); Minhaj-i-Siraj Juzjani, Tabaqat-i-Nasiri, trans. H. G. Raverty (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1970).

Tuy nhiên, điều đáng chú ý là sau mỗi lần pháp nạn, Phật giáo không biến mất khỏi đời sống xã hội Trung Hoa. Trái lại, chính những biến cố ấy đã buộc Phật giáo phải từ bỏ phần nào sự lệ thuộc vào cơ sở vật chất và tìm lại sức sống từ chiều sâu tâm linh của mình. Khi những ngôi chùa lớn bị phá hủy, Chánh pháp vẫn được truyền trao qua các ngôi thiền thất nhỏ, những nhóm Cư sĩ tại gia, những vị hành giả ẩn cư nơi núi rừng và, qua chính đời sống thực hành của quần chúng. ***Thiền tông*** phát triển mạnh nhờ nhấn mạnh trực nhận tâm tánh hơn là nghi lễ hay cơ sở tự viện. ***Tịnh Độ tông*** lan rộng nhờ phương pháp tu tập giản dị, dễ thực hành đối với mọi tầng lớp xã hội. Chính sự linh hoạt ấy đã giúp Phật giáo chuyển từ mô hình dựa nhiều vào thiết chế sang mô hình dựa vào chiều sâu tâm thức của con người.

Bởi vậy, lịch sử các cuộc pháp nạn không chỉ kể lại những giai đoạn suy tàn của Phật giáo mà còn cho thấy một chân lý quan trọng: quyền lực chính trị có thể phá hủy chùa tháp, đốt cháy kinh sách và giải thể các tổ chức tôn giáo, nhưng không thể tiêu diệt được Chánh pháp khi Chánh pháp đã được chuyển hóa

thành niềm tin, sự thực hành và đời sống nội tâm của con người.[27]

Từ những bài học lịch sử ấy, chiến lược từ bi chủ động cho Phật giáo Việt Nam hiện đại không thể chỉ dừng lại ở những phản ứng tình thế, mà cần được xây dựng như một hệ thống phòng hộ lâu dài cho Chánh pháp. Hệ thống ấy có thể được kiến lập trên năm trụ cột nền tảng.

Thứ nhất: xây dựng nội lực tâm linh như tuyến phòng thủ đầu tiên của Chánh pháp.

Mọi cuộc pháp nạn trong lịch sử đều cho thấy rằng khi nội tâm con người suy yếu, sự suy yếu của tổ chức chỉ còn là vấn đề thời gian. Vì vậy, nhiệm vụ căn bản nhất không phải là mở rộng cơ sở vật chất mà là đào luyện con người. Mỗi tự viện, đạo tràng và tổ chức Phật giáo cần trở thành một trung tâm chuyển hóa nội tâm thông qua các chương trình tu học thường xuyên và có chiều sâu: khóa tu cho Tăng Ni trẻ, thọ trì Bát Quan Trai Giới, trùng tụng Ngũ Giới, lễ

27 Kenneth K. S. Ch'en, Buddhism in China: A Historical Survey (Princeton: Princeton University Press, 1964); Erik Zürcher, The Buddhist Conquest of China (Leiden: Brill, 1959).

Bố tát, giáo dục đạo đức ứng dụng cho thanh thiếu niên và các chương trình thiền tập dành cho cộng đồng. Mục tiêu tối hậu không phải chỉ giúp con người tin Phật mà giúp họ sống được với Chánh pháp trong từng hoàn cảnh của đời sống. Một cộng đồng có nội lực tâm linh vững chắc sẽ là nền móng bảo đảm cho sự trường tồn của Phật giáo qua mọi biến động.

Thứ hai: kiến tạo sức mạnh hòa hợp trong một cộng đồng đa dạng.

Lịch sử cho thấy nhiều tổ chức không suy yếu vì áp lực bên ngoài mà vì chia rẽ từ bên trong. Đối với Phật giáo Việt Nam, sự phong phú của các truyền thống, tông phái và phương thức hành trì là một tài sản quý giá nếu được kết nối bằng tinh thần lục hòa. Hòa hợp không có nghĩa là đồng nhất, mà là khả năng cùng hướng về những giá trị chung trong khi vẫn tôn trọng sự khác biệt. Các cơ chế đối thoại định kỳ, hợp tác liên tông phái và các chương trình chung về hoằng pháp, giáo dục, văn hóa, môi sinh, từ thiện, truyền thông và an sinh xã hội cần được phát triển như những nhịp cầu nối kết lâu dài. Khi sự đa dạng trở thành sức mạnh cộng hưởng,

khả năng chống chịu trước mọi biến động sẽ gia tăng đáng kể.

Thứ ba: gieo sâu Chánh pháp vào đời sống xã hội.

Một truyền thống tôn giáo được xã hội yêu mến và tin tưởng sẽ sở hữu sức mạnh bảo vệ tự nhiên mà không một đạo luật nào có thể thay thế. Vì vậy, Phật giáo cần hiện diện tích cực trong những nơi khổ đau nhất của xã hội: chăm sóc sức khỏe, giáo dục, bảo vệ môi trường, hỗ trợ người yếu thế và nuôi dưỡng đời sống đạo đức cộng đồng. Các mô hình *Tuệ Tĩnh đường*, lớp học *Tình Thương*, chương trình *Trợ Giúp Người Nghèo*, phong trào *"Chùa xanh"* và các hoạt động phụng sự cộng đồng không chỉ là công tác từ thiện mà còn là quá trình kiến tạo vốn liếng đạo đức và niềm tin xã hội cho Chánh pháp. Một tôn giáo được nhân dân kính trọng sẽ sở hữu một lớp phòng hộ vững chắc mà không thế lực nào dễ dàng phá vỡ.

Thứ tư: làm chủ không gian truyền thông và công nghệ bằng trí tuệ và trách nhiệm.

Nếu các cuộc pháp nạn của quá khứ diễn ra trên chiến trường quân sự hay chính trị thì

pháp nạn của thế kỷ XXI thường xuất hiện trên không gian thông tin. Tin giả, thao túng nhận thức, cực đoan hóa quan điểm và sự lan truyền của vô minh có thể gây tổn hại sâu rộng không kém bất kỳ cuộc đàn áp hữu hình nào. Vì thế, việc xây dựng hệ thống truyền thông Phật giáo có chất lượng cao, đào tạo Tăng Ni và cư sĩ về đạo đức số, kỹ năng truyền thông, khả năng nhận diện thông tin sai lệch và thực tập chánh niệm trong môi trường kỹ thuật số là nhiệm vụ mang tính chiến lược. Công nghệ tự thân không thiện cũng không ác, điều quyết định là trí tuệ của người sử dụng.[28]

Thứ năm: xây dựng năng lực tự bảo toàn và phục hồi của Chánh pháp trước mọi khủng hoảng.

Lịch sử cho thấy những cộng đồng tồn tại lâu dài không phải là những cộng đồng không gặp khó khăn, mà là những cộng đồng có khả năng thích ứng và phục hồi sau khủng hoảng. Việc thực hành thâm thiết *Bảy pháp* bất thối,

28 Sallie B. King, Socially Engaged Buddhism (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009); Bhikkhu Bodhi, The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony (Somerville: Wisdom Publications, 2016).

xây dựng cơ chế quản trị minh bạch, đào tạo thế hệ kế thừa, phát triển mạng lưới hỗ trợ pháp lý, y tế, truyền thông và các hình thức sinh hoạt Phật pháp tại gia sẽ tạo nên khả năng chống chịu lâu dài cho cộng đồng Phật giáo. Trong tiến trình ấy, hàng ngũ cư sĩ giữ vai trò đặc biệt quan trọng, bởi họ chính là cầu nối giúp dòng chảy Chánh pháp tiếp tục được duy trì ngay cả trong những hoàn cảnh mà hoạt động của Tăng đoàn bị giới hạn.[29]

Chánh pháp vượt lên trên lịch sử, nhưng những hình thức tổ chức của Chánh pháp vẫn phải biết ứng xử một cách khôn ngoan trong lịcsử. Chính vì vậy, nguyên tắc then chốt không nằm ở đối đầu hay lệ thuộc, mà ở khả năng đồng hành cùng dân tộc mà không đồng hóa với bất kỳ chủ nghĩa hay hệ tư tưởng nào. Đây không chỉ là một lựa chọn chiến lược nhằm bảo vệ sự tồn tại của Phật giáo, mà còn là một đòi hỏi mang chiều sâu triết học. Bởi mọi chủ nghĩa đều được hình thành trong những điều kiện lịch sử nhất định và vì thế đều mang tính hữu hạn,

---

29 Nguyễn Lang, Việt Nam Phật Giáo Sử Luận, tập 3 (Paris: Lá Bối, 1985); Malcolm Browne, The New Face of War (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965).

trong khi Chánh pháp hướng đến những chân lý phổ quát về khổ đau, vô thường, duyên khởi và giải thoát – những điều vượt lên trên mọi biên giới chính trị và mọi thời đại.

Trong suốt hành trình truyền bá từ Ấn Độ sang Việt Nam, Trung Hoa, Tây Tạng, Đại Hàn, Nhật Bản…, các quốc gia Phật giáo Nam truyền và sau này đến các nước phương Tây hiện đại, Phật giáo luôn biết thích nghi với căn cơ, văn hóa, ngôn ngữ, tập quán và cấu trúc xã hội bản địa bằng những phương tiện thiện xảo khác nhau mà không đánh mất tinh hoa cốt lõi của mình.[30] Chính năng lực thích nghi ấy đã làm nên sức sống đặc biệt của Phật giáo trong dòng chảy của lịch sử nhân loại.

"Tùy duyên" nhưng "bất biến", "bất biến" mà vẫn "tùy duyên", đó chính là nguyên lý linh hoạt giúp Phật giáo nhập thế mà không bị thế tục hóa, hội nhập mà không hòa tan, dấn thân mà không vong bản. Nhập thế để hóa độ và, hiện diện giữa cuộc đời, nhưng không đánh mất chính mình giữa những biến động của quyền lực và lịch sử. Đây chính là biểu hiện sâu xa

---

30 [8] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

nhất của trí tuệ phương tiện thiện xảo và cũng là tầng sâu cao nhất của chiến lược ***từ bi chủ động***.[31]

Từ bi chủ động vì thế không phải là một khẩu hiệu đạo đức hay một cảm hứng nhân văn nhất thời. Đó là một hệ thống hành hoạt có tổ chức, có chuẩn bị, có khả năng phòng ngừa, ứng phó và phục hoạt trước những biến động của thời đại. Khi nội lực tu chứng đủ vững vàng, sức mạnh hòa hợp được củng cố, hàng ngũ cư sĩ nhập thế được đào luyện, truyền thông được sử dụng có trách nhiệm, công nghệ được vận dụng bằng trí tuệ, thể chế minh bạch được xây dựng và tính độc lập tinh thần vẫn được giữ vững, Phật giáo Việt Nam không chỉ có khả năng tồn tại trong thời đại biến động, mà còn có thể trở thành một nguồn lực đạo đức và tâm linh quan trọng cho dân tộc và cho cả nhân loại.[32]

---

31 Mahāparinibbāna Sutta (Dīgha Nikāya 16); Bhikkhu Bodhi, The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony (Somerville: Wisdom Publications, 2016).

32 Joseph S. Nye Jr., Soft Power: The Means to Success in World Politics (New York: PublicAffairs, 2004); Thích Nhất Hạnh, Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism (Berkeley: Parallax Press, 1987).

Điều thế giới hôm nay thiếu không chỉ là thêm thông tin hay thêm những cơ chế kiểm soát phức tạp hơn, mà sâu xa hơn là những con người có khả năng hành động mà không tiếp tục tái tạo sợ hãi, sân hận và chia cắt trong chính tiến trình hành động của mình. Bởi nếu tâm thức vẫn vận hành trên đối kháng và bất an, mọi hệ thống dù được thiết kế tinh vi đến đâu cũng rất dễ trở thành phương tiện lặp lại khổ đau dưới một hình thức khác. Một xã hội không thể thật sự được tái tạo chỉ bằng kỹ thuật quản trị nếu hệ quy chiếu tâm thức của nó vẫn tiếp tục nuôi lớn cực đoan, loại trừ và đối kháng.

Vì vậy, từ bi trong viễn tượng Phật giáo không dừng lại ở phản ứng đạo đức trước đau khổ, mà trở thành năng lực kiến tạo những điều kiện sống khiến khổ đau ít có cơ hội sinh khởi hơn. Đức Phật không chỉ chữa khổ ở phần ngọn, mà còn đi sâu vào những điều kiện đang âm thầm làm cho khổ đau tiếp tục tái sinh. Không chỉ cứu giúp khi đổ vỡ đã xảy ra, mà còn chuyển hóa những nguyên nhân sâu xa dẫn đến đổ vỡ.

Trong ý nghĩa ấy, hành động xã hội không còn chỉ là nỗ lực sửa chữa thế giới sau khủng

hoảng, mà là tiến trình nuôi dưỡng một phương thức hiện diện khác của con người trong thế giới, một phương thức không đặt nền tảng trên thống trị, không vận hành bằng cực đoan và không xem người khác như đối tượng cần bị loại trừ. Đây không phải là sự từ bỏ hành động, mà là sự chuyển hóa tận gốc động cơ của hành động.

Tương lai vì vậy sẽ không chỉ được quyết định bởi trình độ kỹ thuật hay tốc độ phát triển, mà còn bởi chiều sâu tâm thức của những con người đang sử dụng chính kỹ thuật ấy. Khi nội tâm không trưởng thành tương ứng với quyền năng mà con người tạo ra, tiến bộ rất dễ trở thành một hình thức mới của bất ổn. Hy vọng lớn nhất không nằm ở việc xây dựng một hệ thống hoàn hảo, bởi mọi hệ thống đều mang dấu ấn của vô thường. Hy vọng lớn nhất nằm ở khả năng con người tiếp tục chuyển hóa chính mình, điều chỉnh cách mình hiện diện với nhau và học cách kiến tạo những điều kiện giúp khổ đau ngày càng giảm bớt. Không có mô hình chính trị, kinh tế hay xã hội nào có thể loại bỏ hoàn toàn khổ đau, nhưng luôn tồn tại khả năng làm cho khổ đau ít đi khi trí tuệ và từ bi trở thành nền tảng của đời sống chung.

Nalanda đã bị thiêu rụi, nhưng ngọn lửa trí tuệ được thắp sáng từ Nalanda vẫn tiếp tục soi đường cho nhiều thế hệ. Những cuộc pháp nạn trong lịch sử Trung Quốc đã phá hủy vô số chùa viện, nhưng không thể ngăn cản sự phục hưng của Thiền tông và Tịnh Độ. Những thử thách mà Phật giáo Việt Nam từng trải qua đã để lại không ít thương tích, nhưng đồng thời cũng làm hiển lộ sức mạnh của tinh thần bất bạo động, đức hy sinh và khả năng tự bảo tồn kỳ diệu của Chánh pháp. Nhìn từ chiều dài lịch sử ấy, điều đáng kinh ngạc không phải là Phật giáo đã bao lần đối diện với nghịch cảnh, mà là sau mỗi nghịch cảnh, Đạo pháp vẫn tiếp tục đứng dậy, tiếp tục lan tỏa và tiếp tục phụng sự con người bằng những phương tiện mới.

Lịch sử vì vậy không chỉ để tiếc nuối những gì đã mất, mà còn để nhận ra điều gì thật sự không được phép đánh mất. Chùa viện có thể bị phá hủy, kinh sách có thể bị đốt cháy, tổ chức có thể suy yếu. Nhưng khi Chánh pháp đã trở thành phẩm chất sống trong con người, trở thành đạo đức trong cộng đồng và trở thành ánh sáng trong tâm thức, thì không một pháp nạn nào có thể hủy diệt được.

Từ bi chỉ thực sự mạnh mẽ khi từ bi trở thành năng lực kiến tạo. Và, ***Chánh pháp*** chỉ thật sự trường tồn khi Chánh pháp không chỉ được tôn kính trên bàn thờ, không chỉ được gìn giữ trong kinh điển, mà còn được sống trong từng con người, được tổ chức trong từng cộng đồng, được biểu hiện trong từng tư duy, lời nói và hành động.

Khi đó, Chánh pháp không còn là di sản của quá khứ, mà trở thành một nguồn sinh lực sống động cho hiện tại và tương lai, một nguồn sinh lực đủ lớn để không một pháp nạn nào có thể thiêu rụi và không một biến động nào có thể làm lụi tắt.

CHƯƠNG 13

PHẬT GIÁO VÀ THÁCH THỨC CỦA CHỦ NGHĨA CỰC ĐOAN VÀ BẠO LỰC TÔN GIÁO

I. PHẬT GIÁO VÀ CHỦ NGHĨA CỰC ĐOAN DÂN TÚY

Chủ nghĩa cực đoan dân túy (populist extremism) đang là một trong những thách thức lớn nhất của nền dân chủ toàn cầu trong thập niên đầu thế kỷ 21. Theo báo cáo của Varieties of Democracy Institute (V-Dem) năm 2024, dân chủ toàn cầu đang suy giảm trên hầu hết các chỉ số đặc biệt trong tự do biểu đạt, chất lượng bầu cử và khả năng thảo luận công khai, và sự suy giảm này gắn liền trực tiếp với sự gia tăng của thông tin sai lệch và phân cực chính trị.[1] Tại 25 nền dân chủ lớn

1 Anna Grzymala-Busse et al., "State of the World 2024: 25 Years of Autocratization - Democracy Trumped?" *Democratization*, 2025

được Morning Consult theo dõi năm 2024, mức độ phân cực ý thức hệ gia tăng đáng kể trong các chu kỳ bầu cử chủ yếu được thúc đẩy bởi sự trỗi dậy của tâm lý cực hữu.[2] Nghiên cứu của Alessandro Nai tại Đại học Amsterdam về 17 cuộc bầu cử trong giai đoạn 2016-2020 chỉ ra một vòng xoáy độc hại: sự hung hăng của các chính trị gia cực đoan hóa cử tri, và cử tri ngày càng cực đoan lại đòi hỏi nhiều hung hăng hơn từ chính trị gia.[3]

Theo Carnegie Endowment for International Peace, phân cực nghiêm trọng phá hủy tất cả các thể chế cần thiết cho nền dân chủ: nó làm suy yếu tính độc lập của tư pháp, làm tê liệt cơ quan lập pháp và thúc đẩy quan điểm độc hại rằng người lãnh đạo chỉ đại diện cho những người ủng hộ mình thay vì toàn thể xã hội.[4] Đây không phải vấn đề của một quốc gia hay một

2 Morning Consult, "Global Political Polarization Tracker 2024"

3 Alessandro Nai và các cộng sự, nghiên cứu về 17 cuộc bầu cử 2016–2020, trích trong: *Knowable Magazine*, "Divided We Stand: The Rise of Political Animosity", August 2024.

4 Carnegie Endowment for International Peace, "How to Understand the Global Spread of Political Polarization", February 2024.

truyền thống chính trị riêng biệt, nó là biểu hiện của một cấu trúc tâm lý và xã hội sâu hơn đang vận hành trên phạm vi toàn cầu.

1. Cơ chế phát sinh của chủ nghĩa cực đoan

Theo nguyên lý ***duyên khởi*** (paṭiccasamuppāda), không có hiện tượng nào phát sinh từ hư vô. Cũng vậy, Chủ nghĩa cực đoan dân túy không xuất hiện một cách ngẫu nhiên mà được hình thành từ một chuỗi nhân duyên cụ thể: bất bình đẳng kinh tế tích lũy tạo ra cảm giác bị bỏ rơi trong nhiều tầng lớp cộng đồng; cảm giác bị bỏ rơi tạo ra tâm lý phẫn nộ; phẫn nộ bị khai thác bởi những thông điệp đơn giản hóa thực tại thành những đường phân chia nhị nguyên cứng nhắc; và khi những thông điệp ấy lan rộng, không gian cho đối thoại và hiểu biết dần bị thu hẹp.

Nghiên cứu của British Journal of Political Science (2024) về mối liên hệ giữa toàn cầu hóa và dân túy xác nhận điều này: sự mở cửa kinh tế nhanh chóng mà không đi kèm với hệ thống bảo vệ xã hội đủ mạnh đã tạo ra một lớp cử tri cảm thấy mình là nạn nhân của những quá trình nằm ngoài tầm kiểm soát của họ, và chính lớp cử tri ấy dễ bị thu hút bởi những lời

hứa giản lược và những ngôn từ phân biệt.[5] Đây không phải sự ngu dốt hay ác ý mà là phản ứng tâm lý có thể dự báo được trước những điều kiện kinh tế và xã hội cụ thể, điều mà Phật giáo gọi là nghiệp tập thể (collective kamma) đang vận hành trong đời sống xã hội.

2. Lời dạy của Đức Phật về hai cực đoan

Trong Dhammacakkappavattana Sutta (SN 56.11), bài kinh đầu tiên Đức Phật giảng dạy sau khi chứng đắc giác ngộ tại vườn Lộc Uyển, Vārāṇasī Ngài khai mở con đường tu tập bằng lời cảnh báo về hai cực đoan cần phải tránh:

> *"Này các tỳ-kheo, có hai cực đoan mà người xuất gia không nên thực hành. Đó là: đắm chìm trong dục lạc, thấp hèn, thô tục, thế tục, không xứng bậc thánh nhân và không đưa đến lợi ích; và đắm chìm trong tự hành xác, đau khổ, không xứng bậc thánh nhân và không đưa đến lợi ích. Từ bỏ cả hai cực đoan ấy, Như Lai đã giác ngộ Con đường Trung đạo*

5 Leonardo Baccini và Thomas Sattler, "The Populist Backlash Against Globalization: A Meta-Analysis of the Causal Evidence," *British Journal of Political Science* (2024)

(majjhimā paṭipadā), con đường đưa đến thấy rõ, biết rõ, đưa đến an tĩnh, thắng trí, giác ngộ và Niết-bàn."[6]

Về mặt học thuật, lời dạy này vượt khỏi phạm vi tu tập cá nhân. Hai cực đoan mà Đức Phật mô tả như đắm chìm hoàn toàn trong khoái lạc hay đắm chìm trong khổ hạnh đều có chung một cấu trúc tâm lý đó là tâm thức bị cuốn hoàn toàn về một cực và mất đi khả năng nhìn thấy toàn bộ thực tại. Dưới góc nhìn chính trị, đây chính là cơ chế vận hành của chủ nghĩa cực đoan dân túy: khi một tầng lớp bất mãn đủ lớn, thực tại phức tạp bị rút gọn thành những đối lập nhị nguyên cứng nhắc "chúng ta" và "chúng nó", "nhân dân" và "tầng lớp tinh hoa", "truyền thống" và "đe dọa ngoại lai"... và khi lối nhìn nhị nguyên ấy được củng cố qua thời gian, không gian cho đối thoại và hiểu biết dần biến mất.

3. Vô minh như nguồn gốc của phân cực

Trong Phật giáo, vô minh (avijjā) không chỉ là thiếu thông tin mà là không thấy rõ bản chất

6 *Dhammacakkappavattana Sutta*, SN 56.11, bản dịch: Thanissaro Bhikkhu, *SuttaCentral*

thực sự của các hiện tượng, đặc biệt là không thấy rõ tính tương quan và vô thường của chúng. Khi vô minh chi phối nhận thức tập thể, thực tại phức tạp bị phẳng hóa thành những phạm trù cứng nhắc. Và khi sân hận (dosa) được kích động trong môi trường phẳng hóa ấy, nó sẽ tự tái tạo theo vòng xoáy: kẻ thù ngày càng được xác định rõ ràng hơn, các giải pháp trở nên đơn giản hơn và nhu cầu kiểm chứng thực tại dần suy giảm.

Tổ Long Thọ (Nāgārjuna) trong Mūlamadhyamakakārikā chỉ ra rằng, mọi sự phân biệt cứng nhắc, bao gồm phân biệt giữa "chúng ta" và "kẻ thù" đều là những cấu trúc tâm thức không có nền tảng trong thực tại của *tính không* (śūnyatā).[7] Trong chính trị, điều này cho thấy ranh giới giữa "nhân dân chân chính" và "kẻ thù của nhân dân" mà phong trào cực đoan dân túy xây dựng không phải thực tại khách quan mà là cấu trúc được tạo ra và duy trì bởi những điều kiện tâm lý và chính trị cụ thể, và do đó có thể thay đổi khi những điều kiện ấy thay đổi.

---

7 Long Thọ (*Nāgārjuna*), *Mūlamadhyamakakārikā*, XXIV.18. Bản dịch: Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, New York: Oxford University Press, 1995, 69.

4. Trung đạo trong chính trị

Trung đạo (majjhimā paṭipadā) không phải sự đứng giữa hai cực một cách cơ học hay thái độ trung lập thụ động trước mọi bất công. Đức Phật không dạy con người trở nên không lập trường. Trong Kaccāyanagotta Sutta (SN 12.15), Ngài mô tả Trung đạo như cái thấy rõ thực tại trong tính tương quan của nó, không rơi vào cực đoan thường kiến (sassatavāda) xem mọi thứ là cố định và tuyệt đối, cũng không rơi vào *cực đoan đoạn kiến* (ucchedavāda) xem mọi thứ là vô nghĩa và không thể thay đổi.[8] Nói cách khác, Trung đạo là khả năng duy trì cái nhìn toàn diện về thực tại: thừa nhận những bất công và tổn thương là có thật mà chủ nghĩa dân túy phản ánh mà không rơi vào sự giản lược và đối kháng mà nó thúc đẩy.

Đây là sự khác biệt căn bản giữa *Trung đạo* và chủ nghĩa t*rung dung chính trị* (centrism): Trung đạo không tìm kiếm điểm giữa giữa hai cực mà duy trì khả năng nhìn thấy toàn bộ bức tranh bao gồm cả hai cực và những gì nằm ngoài

---

8 *Kaccāyanagotta Sutta*, SN 12.15, bản dịch: Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2000), 544.

chúng. Một nhà lãnh đạo thực hành Trung đạo có thể đứng vững trước áp lực của đám đông. Họ sẵn sàng đưa ra những quyết định không chiều lòng phe phái, bởi nhãn quan của họ thấy rõ những giá trị cốt lõi mà sự phân cực bè phái đã che khuất.

5. Thực trạng phân cực và trách nhiệm của lãnh đạo

Theo Cakkavatti-Sīhanāda Sutta (DN 26), sự suy thoái xã hội bắt đầu từ người cai trị không phân phối của cải công bằng, và từ đó lan rộng thành chuỗi nhân quả dẫn đến nghèo đói, tội phạm, bạo lực và cuối cùng là sự tan rã của niềm tin xã hội.[9] Nhận thức này đặc biệt quan trọng trong việc lý giải chủ nghĩa cực đoan hiện đại: các phong trào cực đoan không chỉ là vấn đề của những người bị lôi kéo bởi chúng mà còn là hệ quả của những điều kiện xã hội và kinh tế mà giới lãnh đạo đã không giải quyết đúng mức. Trách nhiệm của lãnh đạo vì vậy không phải chỉ là kiểm soát hay dập tắt những

---

9 *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*, DN 26, §14. Bản dịch: Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995, 399.

tiếng nói cực đoan mà còn phải can thiệp vào chính những điều kiện nhân duyên đang tiếp tục tạo ra chúng.

Một nhà lãnh đạo – do đó, cần đủ tuệ giác để phân biệt giữa những bất mãn có nền tảng thực tế cần được giải quyết và những phản ứng cực đoan cần được ngăn chặn, và đủ từ bi để đáp ứng những điều trước mà không nhượng bộ những điều sau.

Phật giáo không đề xuất giải pháp kỹ thuật cho chủ nghĩa cực đoan dân túy mà chỉ ra một nguyên lý nền tảng: chủ nghĩa cực đoan không thể bị triệt tiêu bằng cách đàn áp hay loại trừ mà chỉ có thể suy yếu khi những điều kiện nhân duyên tạo ra nó thay đổi.

Đây là đóng góp của Phật giáo không phải như một học thuyết chính trị mà như một nền tảng nhận thức và đạo đức: không có cấu trúc xã hội nào bền vững nếu những người vận hành nó không có khả năng nhìn thấy thực tại trong toàn bộ tính phức tạp của nó và chọn hành động từ sự sợ hãi, tham ái thay vì từ năng lực tuệ giác.

6. Thái độ Phật giáo trước đa nguyên tôn giáo

Trong Cāḷadukkhakkhandha Sutta và nhiều kinh khác, Đức Phật thường xuyên tiếp xúc với những người thuộc các truyền thống khác như Jains, Brahmins, các nhà khổ hạnh, không phải tìm cách áp đặt niềm tin mà trao đổi trên nền tảng tìm kiếm chân lý. Ngài không tuyên bố rằng chỉ có đường tu của Ngài mới dẫn đến giải thoát mà chỉ ra rằng bất kỳ con đường nào thực sự dẫn đến giảm thiểu tham, sân, si đều đáng được tôn trọng.[10]

Trong Kālāmā Sutta Đức Phật dạy người Kālāma không tin vào bất cứ điều gì chỉ vì truyền thống, kinh điển hay thẩm quyền của bậc thầy mà phải tự kiểm chứng bằng kinh nghiệm và trí tuệ của chính mình:

> *"Khi nào các ông tự biết rằng những điều này là bất thiện, đáng bị chê trách, bị người trí quở trách, khi được thực hành và chấp nhận sẽ dẫn đến bất lợi và khổ đau hãy từ bỏ chúng."*[11]

---

10 Bhikkhu Bodhi, "The Buddha and Religious Diversity," *Access to Insight*, 2011

11 *Kesamutti Sutta* (*Kālāmā Sutta*), AN 3.65. Bản dịch: Thanissaro Bhikkhu.

Đây là một lập trường nhận thức luận triệt để chống lại chủ nghĩa giáo điều và cũng là nền tảng quan trọng để chống lại mọi hình thức cực đoan tôn giáo.

7. Hòa giải tôn giáo

Phật giáo không đưa ra giải pháp kỹ thuật cho bạo lực tôn giáo mà chỉ ra những điều kiện nhân duyên cần được thay đổi.

Thứ nhất, nhận thức về tính duyên sinh của mọi hệ thống giáo lý cần được vun bồi không phải để người ta từ bỏ niềm tin của mình mà để họ nắm giữ niềm tin ấy với sự khiêm tốn nhận thức (epistemic humility) thay vì với chấp thủ tuyệt đối.

Thứ hai, cần phân biệt rõ giáo lý cốt lõi với những lớp diễn giải văn hóa và chính trị được xây dựng xung quanh nó, bởi phần lớn bạo lực tôn giáo không phát sinh từ cốt lõi giáo lý mà từ những lớp diễn giải ấy.

Thứ ba, đối thoại liên tôn giáo không thể được xây dựng chỉ trên nền tảng của sự nhượng bộ lẫn nhau mà trên nền tảng của sự thành thật thừa nhận những khác biệt thực sự trong khi tìm kiếm những điểm chung về đạo đức và nhân văn.

Vua A Dục, sau khi chứng kiến sự tàn khốc của trận Kalinga và quy y Phật giáo đã ban hành Rock Edict XII (sắc lệnh khắc trên đá) trong đó ghi rõ:

> *"Người ta không nên tôn vinh tín ngưỡng của mình và chỉ trích tín ngưỡng của người khác... Bất kỳ ai làm như vậy, vì lòng sùng mộ tín ngưỡng của mình, thực ra chỉ gây tổn hại nghiêm trọng cho tín ngưỡng của chính mình."*[12]

Đây là chính sách quốc gia về đa nguyên tôn giáo được ban hành từ thế kỷ 3 TTL và là minh chứng rằng Phật giáo, khi được thực hành đúng nghĩa, không dẫn đến bất khoan dung mà ngược lại còn dẫn lối đến khả năng tôn trọng sự khác biệt mà không mất đi chính mình.

---

12 A Dục, *Rock Edict XII*: "One should not honor only one's own religion and condemn the religions of others, but one should honor others' religions for this or that reason. So doing, one helps one's own religion to grow and renders service to the religions of others too." Bản dịch: Ven. S. Dhammika, *The Edicts of King Asoka* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1993), 30-31.

CHƯƠNG 14

SỨ MỆNH TĂNG ĐOÀN TRONG THỜI ĐẠI MỚI - TĂNG ĐOÀN NHƯ MỘT MÔ HÌNH XÃ HỘI ĐẠO ĐỨC

Trong lịch sử tư tưởng nhân loại, không thiếu những mô hình cộng đồng được xây dựng trên quyền lực, luật pháp và cơ chế cưỡng chế. Quốc gia tồn tại nhờ pháp quyền, đế chế đứng vững nhờ quân đội, nhiều hệ thống kinh tế liên kết con người bằng lợi ích, các tổ chức xã hội khác lại duy trì sự ổn định bằng kỷ luật hành chính và cơ chế bảo vệ quyền lợi của nhóm mình. Nhưng ***Tăng đoàn***, như được Đức Phật thiết lập, lại đi theo một hướng hoàn toàn khác.

Tăng đoàn không được khai sinh để chiếm lĩnh quyền lực, không nhằm tổ chức xã hội theo nghĩa thế tục và cũng không được hình thành để trở thành một cơ cấu cai trị. Ngay từ

đầu, đó là cộng đồng của những con người tự nguyện rời bỏ tham vọng sở hữu, buông xuống địa vị và bước vào một đời sống được định hướng bởi giới đức, tỉnh thức và *lý tưởng giải thoát.*[1] Điều này làm cho Tăng đoàn trở thành một hiện tượng đặc biệt: Một cộng đồng có thể tồn tại, phát triển và duy trì sự ổn định lâu dài mà không lấy bạo lực hay cưỡng chế làm nền tảng trung tâm.

Nếu chỉ nhìn bằng nhãn quan chính trị học thông thường, người ta có thể xem Tăng đoàn như một cộng đồng tôn giáo đứng ngoài đời sống xã hội. Nhưng chính sự "không nhằm thống trị" ấy lại làm nên giá trị sâu xa của Tăng đoàn. Ở đây xuất hiện một hình thức cộng đồng không đặt nền trên quyền lực cưỡng chế, mà trên sự tự nguyện đạo đức; không lấy lợi ích làm chất keo liên kết, mà lấy giới luật và lý tưởng tu chứng; không duy trì trật tự bằng sợ hãi và trừng phạt, mà bằng sự huấn luyện nội tâm và khả năng tự điều chỉnh của từng thành viên.

---

1 Vinaya Piṭaka, Mahāvagga, I.39–54, trong I. B. Horner, *The Book of the Discipline* (London: Pali Text Society, 1938).

Theo nghĩa này, Tăng đoàn không chỉ là một thiết chế tôn giáo mà còn là một trong những thí dụ sớm và sâu sắc nhất của một cộng đồng đạo đức tự trị trong lịch sử Á châu.[2] Nhiều học giả phương Tây thậm chí coi Tăng đoàn là một trong những mô hình dân chủ lâu đời nhất trên thế giới, với nguyên tắc saṅgha-kamma (tác pháp tập thể) dựa trên sự hiện diện, lắng nghe và đồng thuận thay vì mệnh lệnh từ trên xuống.[3] Dĩ nhiên, đây không phải dân chủ theo nghĩa hiện đại với bầu cử phổ thông hay cạnh tranh quyền lực. Đó là một dạng dân chủ đạo đức: nơi các quyết định quan trọng được thực hiện công khai, minh bạch và dựa trên sự đồng thuận của số đông.

Điều làm nên sức bền của Tăng đoàn không phải sức mạnh vật chất, cũng không phải quyền lực hành chính tập trung, mà là Vinaya – Giới luật. Nếu luật pháp thế tục thường vận hành bằng quyền trừng phạt của nhà nước, thì giới luật của Tăng đoàn chủ yếu vận hành bằng lương tri, sự tự tri, khả năng sám hối và năng

2 Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon* (London: Temple Smith, 1973), 87–110.

3 Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities* (Cambridge University Press, 1998), 433–40.

lực tự thanh lọc của cộng đồng.[4] Dĩ nhiên, trong Giới bổn vẫn có những chế tài và các mức độ xử lý khác nhau đối với sai phạm, nhưng điều cần nhấn mạnh là toàn bộ cơ chế ấy không đặt nền trên bạo lực hay cưỡng chế.

Một trong những nét đặc sắc nhất của Tăng đoàn là phương thức giải quyết những việc quan trọng thông qua saṅgha-kamma – các tác pháp yết-ma của Tăng. Điều này cho thấy Tăng đoàn không phải cộng đồng vô tổ chức. Ngược lại, nó có nguyên tắc rất rõ ràng. Tuy nhiên, nguyên tắc ấy không vận hành theo logic mệnh lệnh đơn tuyến. Trọng tâm được đặt vào sự hiện diện hợp pháp của Tăng, sự thanh tịnh của thủ tục và tính đồng thuận, hay ít nhất là tính hợp pháp đạo lý của quyết định chung.[5]

Nếu Vinaya cung cấp cấu trúc và saṅgha-kamma bảo đảm tính hợp pháp của hành động tập thể, thì Lục hòa lại là tinh thần giúp Tăng đoàn không trượt thành một mô hình tổ chức

---

4 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford University Press, 1998), 85–105.

5 Vinaya Piṭaka, Cullavagga, IV–IX, trong Horner, *The Book of the Discipline*, vol. 5.

khô cứng. Sáu nguyên tắc hòa kính – thân hòa đồng trụ, khẩu hòa vô tránh, ý hòa đồng duyệt, giới hòa đồng tu, kiến hòa đồng giải và lợi hòa đồng quân chính là điều kiện hiện sinh để một cộng đồng duy trì được trật tự và sự ổn định.[6] Trong nhiều mô hình xã hội, trật tự thường được hiểu như kết quả của kiểm soát, nhưng trong tinh thần ***Lục hòa***, trật tự lại là hoa trái của sự tu dưỡng.

Ở điểm này, Tăng đoàn vượt ra khỏi cái bóng của 'tổ chức tôn giáo'[7] và là minh chứng rằng, quyền lực không phải nền tảng duy nhất để con người có thể sống chung với nhau.

II. NỘI LỰC VÀ KHẢ NĂNG TỰ BẢO TOÀN CỦA PHẬT GIÁO

Trong bất kỳ thời đại biến động nào, sự tồn tại và phát triển lâu dài của Phật giáo không chỉ

---

6 Dīgha Nikāya 31, Sigālovāda Sutta, trans. Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha* (Boston: Wisdom Publications, 1995), 461–69.

7 Heinz Bechert, "The Sangha, the State, and the Concept of Buddhist Kingship," trong *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, ed. Bardwell L. Smith (Chambersburg, PA: Anima Books, 1978), 9–30.

phụ thuộc vào các phương cách ứng phó bên ngoài, mà trước hết và quan trọng nhất là dựa vào sức mạnh nội tại của chính truyền thống ấy. Nội lực chính là nền móng quyết định khả năng tự bảo toàn, thích ứng và tái sinh của đạo pháp giữa những cơn bão tố của lịch sử. Không có nội lực vững chắc, mọi chiến lược dù tinh vi đến đâu cũng chỉ mang tính tạm thời và dễ bị lung lay. Ngược lại, khi nội lực được hun đúc kiên vững, Phật giáo không chỉ đứng vững mà còn có khả năng chuyển hóa chính những thách thức thành điều kiện để khẳng định giá trị chân thực và sức sống bền bỉ của mình. Nội lực ở đây không phải là sức mạnh tinh thần mơ hồ hay cảm xúc nhất thời. Nó là một cấu trúc nhiều tầng, được xây dựng một cách có hệ thống và có thể đo lường qua kết quả thực tế.

Tầng thứ nhất: Nội lực cá nhân

Đây là nền tảng gốc rễ. Một hành giả có nội lực không phải là người không bao giờ dao động, mà là người có khả năng nhận diện, chuyển hóa và trở lại bản thể thanh tịnh nhanh chóng khi bị ngoại cảnh chi phối. Giới luật tạo ra giới hạn bảo vệ nhân cách, thiền định mang lại năng lực vững vàng giữa sóng gió, trí tuệ

giúp thấy rõ bản chất của mọi hiện tượng, từ đó giảm bớt chấp thủ và phản ứng một cách vô minh. Khi ba *"vô lậu học"* này được tu tập thường xuyên, nội lực cá nhân không còn là khái niệm trừu tượng mà trở thành một thực tại sống, giúp người tu hành có thể dấn thân vào đời mà không bị đời cuốn trôi.

Tầng thứ hai: Nội lực cộng đồng

Cộng đồng Phật giáo không phải là một tập hợp của những cá nhân tu hành riêng lẻ. Khi nhiều người có nội lực cá nhân, họ tạo ra một mạng lưới tương hỗ tự nhiên. Sự đa dạng tông phái, phương thức tu học và truyền thống vùng miền lúc này không còn là nguy cơ chia rẽ, mà trở thành nguồn sức sống phong phú. Tinh thần hòa hợp này không phải là đồng nhất hóa quan điểm, mà là khả năng để các khác biệt cùng quy chiếu về Chánh pháp và lợi ích chung của chúng sinh. Một cộng đồng có nội lực sẽ tự điều chỉnh được những lệch lạc nội bộ mà không cần sự can thiệp từ bên ngoài.

Tầng thứ ba: Nội lực thể chế

Đây là tầng biểu hiện rõ nhất ra bên ngoài. Một tổ chức Phật giáo có nội lực không phải

là tổ chức có quy mô lớn hay được sự bảo trợ mạnh, mà là tổ chức có khả năng tự quản trị minh bạch, tự điều chỉnh khi gặp sai sót và tự duy trì định hướng tu chứng ngay cả khi điều kiện bên ngoài thay đổi. Quản trị tài chính rõ ràng, cơ chế lãnh đạo luân phiên, hệ thống đào tạo Tăng tài liên tục và khả năng thích ứng với công nghệ số là những biểu hiện cụ thể của nội lực thể chế.

Ba tầng nội lực này hỗ trợ lẫn nhau. Nội lực cá nhân là gốc rễ, nội lực cộng đồng là mạch máu, nội lực thể chế là khung đỡ. Khi một trong ba tầng suy yếu, toàn bộ hệ thống sẽ trở nên mong manh dù bề ngoài vẫn còn nguyên vẹn.

Đi cùng với nội lực là hòa hợp chân thực, hòa hợp không phải là sự im lặng trước sai sót hay xóa bỏ những khác biệt, đó là khả năng chuyển hóa những khác biệt thành sức mạnh bổ sung, giữ được sự đa dạng mà vẫn có hướng chung rõ ràng. Phật giáo Việt Nam vốn giàu đa dạng với *Thiền, Tịnh, Mật* và nhiều truyền thống khác. Sự phong phú ấy là tài sản quý giá nếu được đặt trong hệ quy chiếu chung của Chánh pháp, nhưng cũng dễ trở thành điểm yếu nếu thiếu cơ chế phối hợp và đối thoại xây dựng.

Từ nội lực và hòa hợp, khả năng tự bảo toàn của Phật giáo được hình thành như một hệ thống vận hành tự nhiên. Độc lập tinh thần giúp tránh lệ thuộc vào quyền lực. Học thuật liên tục giúp duy trì trí tuệ. Cộng đồng cư sĩ mạnh mẽ giúp nối kết với đời sống xã hội. Văn hóa đặc thù của Phật giáo tạo ra ảnh hưởng mềm mại nhưng bền vững. Và nguyên tắc "đồng hành với dân tộc nhưng không đồng hóa với bất kỳ chủ nghĩa nào" giúp Chánh pháp vượt lên trên chu kỳ sinh diệt của các hệ tư tưởng chính trị nhất thời.

Trong bối cảnh thế kỷ XXI, với toàn cầu hóa, công nghệ số và những biến động địa chính trị nhanh chóng, nội lực càng trở nên thiết yếu. Một truyền thống chỉ dựa vào quy mô hay ảnh hưởng bề mặt sẽ rất dễ bị cuốn theo dòng chảy. Ngược lại, một truyền thống có nội lực vững chắc sẽ có khả năng thích ứng mà không đánh mất cốt lõi.

Vì vậy, câu hỏi quan trọng nhất đối với Phật giáo Việt Nam hôm nay không phải là làm thế nào để tồn tại, mà là làm thế nào để nội lực trở nên đủ sâu và đủ rộng. Khi nội lực cá nhân được hun đúc, nội lực cộng đồng được củng cố và nội lực thể chế được xây dựng một cách minh bạch,

Phật giáo không chỉ là nơi nương tựa tinh thần mà còn là một nguồn lực đạo đức góp phần vào sự ổn định và phát triển lành mạnh của dân tộc.

Giữ nội lực không phải là giữ một cấu trúc cứng nhắc, mà là nuôi dưỡng một dòng sống liên tục. Và, chính dòng sống ấy, khi đủ sâu và đủ mạnh, sẽ tự tìm cách tiếp tục chảy qua mọi biến động của lịch sử mà không đánh mất chính mình.

III. GIỮA THAM CHÍNH VÀ ĐỘC LẬP LẬP TRƯỜNG

Vị trí của Tăng đoàn trước quyền lực chính trị trong bối cảnh hiện đại như thế nào? Đây không còn là câu hỏi mang tính lý thuyết, mà là vấn đề sống còn. Chỉ cần sai lệch một chút ở điểm này, toàn bộ cấu trúc đạo đức của Phật giáo có thể bị chuyển hướng mà chính những người ở bên trong cũng khó nhận ra.

Câu hỏi thường được đặt ra dưới dạng đơn giản: Tăng đoàn có nên tham gia chính trị hay không? Nhưng chính sự đơn giản ấy lại che khuất phần cốt yếu nhất của vấn đề. Điều cần phân tích không phải "có tham gia hay không", mà là "tham gia như thế nào", "từ đâu mà tham

gia" và "tham gia với điều kiện nội tâm nào". Khi những câu hỏi này chưa được làm rõ, mọi câu trả lời đều rất dễ rơi vào cực đoan.

Trong thực tế hiển hiện của đời sống, chính trị thường được hiểu như sự vận hành của quyền lực. Nhưng khi khảo sát cặn kẽ, chính trị không gì khác hơn là biểu hiện của tâm thức ở quy mô tập thể. Một xã hội vận hành bởi tham ái sẽ tạo ra cấu trúc chiếm hữu, một xã hội vận hành bởi sân hận sẽ tạo ra đối kháng, một xã hội vận hành bởi si mê sẽ tạo ra hỗn loạn. Ngược lại, khi tâm thức được chuyển mình, quyền lực có thể trở thành phương tiện phục vụ thay vì công cụ thống trị.

Chính vì vậy, thay đổi chính trị không bắt đầu từ việc thay người nắm quyền, mà từ việc thay đổi chất lượng của tâm thức đang vận hành quyền lực.

Bởi thế vị trí của Tăng đoàn trở nên đặc biệt. Tăng đoàn không được thiết lập để thay thế quyền lực, cũng không được thiết lập để cạnh tranh quyền lực. Vai trò của Tăng đoàn nằm ở một mức độ cốt yếu hơn: cung cấp chuẩn mực đạo đức, minh thị và định hướng.

Nếu quyền lực là dòng chảy bề mặt của xã hội, thì Tăng đoàn hiện diện ở chiều sâu của dòng chảy ấy. Không điều khiển trực tiếp, nhưng ảnh hưởng một cách quyết định đến hướng đi của nó.

Trong giáo pháp, Đức Phật đã xác lập rất rõ giới hạn này. Ngài không thiết lập nhà nước thần quyền, cũng không biến Tăng đoàn thành thiết chế cai trị. Tuy nhiên, Ngài không tách Tăng đoàn khỏi đời sống xã hội. Trong nhiều trường hợp, Ngài đối thoại với các vị vua, chỉ ra nguyên nhân sâu xa của bất ổn xã hội và đề nghị những nguyên tắc đạo đức cho việc trị quốc. Trong Cakkavatti-Sīhanāda Sutta, hình ảnh vị minh quân được xác định không phải bằng sức mạnh quân sự, mà bằng khả năng duy trì đạo đức trong cộng đồng. Điều này cho thấy Phật giáo không phủ nhận chính trị, mà đặt nó dưới một chuẩn mực khác.

Giới luật Vinaya cũng khẳng định nguyên tắc này một cách rõ ràng: Tăng đoàn không tham gia tranh chấp quyền lực, không vận động phe phái, không sử dụng giáo pháp cho mục đích chính trị. Đây không phải là sự hạn chế đơn thuần, mà là cơ chế tự bảo vệ rất thiết

yếu. Khi Tăng đoàn giữ được khoảng cách với quyền lực, họ giữ được khả năng thức tỉnh và định hướng. Khi khoảng cách này mất đi, khả năng ấy cũng mất theo.

Từ đây, có thể phân biệt ba dạng hiện diện của Tăng đoàn trong tương quan với chính trị.

Dạng thứ nhất: tham chính trực tiếp

– khi Tăng sĩ bước vào các cấu trúc quyền lực, tham gia đảng phái hoặc đảm nhận chức vụ hành chính. Con đường này chứa đựng nguy cơ lớn nhất, bởi nó làm mờ đi ranh giới giữa đạo và quyền lực. Khi quyền lực trở thành môi trường vận hành thường trực, động cơ nội tâm rất dễ bị biến dạng và giáo pháp có thể bị sử dụng như một công cụ.

Dạng thứ hai: tách biệt hoàn toàn

– khi Tăng đoàn rút khỏi xã hội, chỉ tập trung vào việc tu tập cá nhân và các nghi thức. Con đường này giữ được sự thanh tịnh, nhưng đánh mất khả năng đóng góp. Một xã hội không có sự hiện diện của một lực lượng đạo đức độc lập sẽ rất dễ rơi vào tình trạng mất cân bằng mà chính nó không thể nhận ra.

Giữa hai cực ấy,
con đường trung đạo xuất hiện:

Hiện diện mà không đồng hóa, dấn thân mà không tranh quyền. Đây không phải vị trí dễ dàng, nhưng lại là vị trí duy nhất cho phép Tăng đoàn giữ được cả hai: độc lập tinh thần và trách nhiệm đối với xã hội.

Trong thực tiễn Việt Nam, nguyên tắc "Phật giáo đồng hành cùng dân tộc" đã mở ra một không gian rất đặc biệt cho sự hiện diện này. Phật giáo không đứng ngoài xã hội, nhưng cũng không trở thành một phần của hệ thống quyền lực. Các hoạt động từ thiện, giáo dục, văn hóa bảo vệ môi trường và chăm sóc cộng đồng chính là biểu hiện của một hình thức nhập thế không tham chính. Ở đó, Tăng đoàn đóng góp mà không tranh quyền, phục vụ mà không chiếm lĩnh.

Tuy nhiên, chính trong không gian này, những thách thức tinh vi bắt đầu xuất hiện. Áp lực chính trị hóa tôn giáo có thể kéo Tăng đoàn vào các tranh chấp quyền lực. Một số cá nhân có thể làm mờ ranh giới giữa đạo và đời. Đồng thời, xã hội cũng đặt ra những kỳ

vọng trái chiều: có người muốn Tăng đoàn can dự sâu hơn, nhưng cũng có người muốn họ hoàn toàn tách biệt. Những áp lực này không phải là một hiện tượng nhất thời, mà là biểu hiện của sự phức tạp trong đời sống hiện đại.

Để giữ vững vị trí của mình, Tăng đoàn cần ba nền tảng vững chắc.

- **Trước hết là nội lực tu chứng.** Khi nội tâm không vững, mọi lập trường đều rất dễ bị lung lay. Nhưng khi nội tâm đủ vững, Tăng đoàn có thể hiện diện trong bất kỳ hoàn cảnh nào mà không đánh mất chính mình.
- **Thứ hai là sự độc lập tổ chức.** Khoảng cách với quyền lực không phải để đối lập, mà để giữ khả năng định hướng.
- **Thứ ba là trí tuệ trong phương tiện.** Không phải mọi hình thức can dự đều giống nhau. Điều quan trọng là giữ được mục tiêu: giảm khổ mà không tạo thêm khổ.

Chính tại đây, Tăng đoàn trở thành một dạng "giới hạn đạo đức" của quyền lực. Một nhà nước có thể vận hành bằng luật pháp, nhưng luật pháp tự nó không bảo đảm đạo

đức. Tăng đoàn, khi giữ được độc lập, có thể đóng vai trò như một chuẩn mực mềm – không cưỡng chế, nhưng nhắc nhở; không áp đặt, nhưng soi chiếu. Khi mất đi sự độc lập ấy, tôn giáo rất dễ trở thành công cụ của quyền lực. Khi giữ được nó, tôn giáo trở thành điều kiện để quyền lực không bị tha hóa.

Trong bối cảnh của thế kỷ XXI, vấn đề này càng trở nên cấp thiết. Quyền lực không còn giới hạn trong nhà nước, mà lan rộng qua truyền thông, kinh tế và công nghệ. Ranh giới giữa nhập thế và bị cuốn vào quyền lực ngày càng mong manh. Chính vì vậy, vai trò của Tăng đoàn không phải tham gia sâu hơn vào quyền lực, mà là làm sâu hơn nền tảng đạo đức.

Do vậy, câu hỏi "tham chính hay bất chính" không thể trả lời bằng một lựa chọn đơn giản. Nó phải được đặt trong một khung cốt lõi hơn: bản chất của chính trị là gì và vai trò của Tăng đoàn trong bản chất ấy là gì. Khi nhìn từ quyền lực, Tăng đoàn phải đứng ngoài. Khi nhìn từ khổ đau, Tăng đoàn không thể đứng ngoài. Chính tại điểm giao nhau này, một con

đường khác bắt đầu hiện ra: không tham chính theo nghĩa nắm quyền, nhưng cũng không rời bỏ xã hội; không trở thành quyền lực, nhưng trở thành điều kiện để quyền lực không đánh mất đạo đức; không tranh giành vị trí, nhưng giữ vị trí duy nhất có thể định hướng toàn bộ cấu trúc – vị trí của một lực lượng không bị quyền lực làm biến dạng.

CHƯƠNG 15

XÂY DỰNG HỆ CHÍNH TRỊ TRUNG ĐẠO THẾ KỶ XXI - ĐỐI THOẠI LIÊN TÔN TRONG CHÍNH TRỊ TOÀN CẦU

Ngày 11 tháng 9 năm 1893 tại Chicago, lần đầu tiên trong lịch sử nhân loại, đại diện của hơn 40 tôn giáo và giáo phái từ khắp thế giới ngồi lại với nhau trong một cuộc gặp gỡ chính thức, World's Parliament of Religions (Nghị viện Tôn giáo Thế giới). Anagarika Dharmapala đại diện cho Phật giáo Theravāda, Soyen Shaku đại diện cho Thiền tông Nhật Bản, Swami Vivekananda đại diện cho Ấn Độ giáo. Sự kiện kéo dài 17 ngày và được đương thời xem là *"cuộc tập hợp tôn giáo quan trọng nhất từng được tổ chức."*[1] 100 năm sau, năm 1993, Nghị viện được tổ chức lại tại chính Chicago

---

1 Parliament of the World's Religions, "1893 Chicago"

với khoảng 8.000 người tham dự từ hàng trăm truyền thống tôn giáo, lần này với sự hiện diện của Đức Đạt Lai Lạt Ma và đại diện của những tôn giáo, cộng đồng bản địa mà cuộc gặp gỡ năm 1893 chưa bao gồm.[2] Kể từ đó, Nghị viện tiếp tục được tổ chức tại Cape Town (1999), Barcelona (2004), Melbourne (2009), Salt Lake City (2015), Toronto (2018) và trực tuyến (2021) – với tổng cộng gần 60.000 người tham gia qua các kỳ.[3]

Chuỗi sự kiện ấy không chỉ mang ý nghĩa biểu tượng mà là phản ánh một nhận thức đang dần hình thành trong thế giới hiện đại: những vấn đề lớn của nhân loại như biến đổi khí hậu, bất bình đẳng, di cư, khủng hoảng nhân đạo, bạo lực và mất đoàn kết xã hội… không thể được giải quyết bởi bất kỳ một truyền thống tôn giáo hay hệ tư tưởng nào đơn độc. Chúng đòi hỏi sự hợp tác của nhiều cách nhìn khác nhau về con người và thế giới.

---

2 Berkeley Center for Religion, Peace & World Affairs, Georgetown University, "The Parliament of the World's Religions: 1893 and 1993", 2015.

3 Shem Center for Interfaith Spirituality, "Parliament of the World's Religions", 1893

1. Lý thuyết "Xung đột nền văn minh" và những giới hạn

Năm 1993, cùng năm với Nghị viện Tôn giáo Thế giới lần thứ hai, Samuel Huntington công bố bài viết *"The Clash of Civilizations?"* trên Foreign Affairs, sau đó được xuất bản thành sách năm 1996. Huntington lập luận rằng sau Chiến tranh Lạnh, các xung đột lớn trên thế giới sẽ không còn xảy ra chủ yếu giữa các quốc gia hay các hệ tư tưởng chính trị mà giữa các nền văn minh được xác định bởi những bản sắc văn hóa và tôn giáo sâu xa.[4] Luận điểm này có sức ảnh hưởng lớn và vẫn còn được trích dẫn rộng rãi, đặc biệt sau sự kiện 11 tháng 9 năm 2001.

Tuy nhiên, cách tiếp cận ấy cũng bộc lộ nhiều giới hạn nghiêm trọng.

- **Thứ nhất**, Huntington có xu hướng xem các "nền văn minh" như những khối đồng nhất cứng nhắc trong khi thực tế, mỗi truyền thống đều chứa đựng sự đa dạng nội tại rất

4 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, no. 3 (Summer 1993): 22-49; cuốn sách đầy đủ: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

lớn. Hồi giáo Thổ Nhĩ Kỳ thế tục khác với Hồi giáo Taliban Afghanistan, Phật giáo Nhật Bản khác với Phật giáo Tây Tạng hay Phật giáo dân tộc chủ nghĩa Myanmar, Kitô giáo giải phóng ở Mỹ Latin khác với Kitô giáo Tin Lành bảo thủ ở Hoa Kỳ.

- **Thứ hai**, nhiều xung đột được dán nhãn "tôn giáo" trên thực tế lại mang những động lực kinh tế, sắc tộc và địa chính trị phức tạp hơn nhiều.
- **Thứ ba**, quan trọng hơn cả, từ góc nhìn Phật giáo, việc nhìn thế giới qua lăng kính "xung đột nền văn minh" rất dễ tạo ra một dạng tiên tri tự ứng nghiệm (self-fulfilling prophecy): khi con người tin rằng xung đột là tất yếu, họ sẽ dần hành động theo cách làm cho chính xung đột ấy trở thành hiện thực.

Đây là điều mà nguyên lý duyên khởi chỉ ra: không có xung đột nào là tất yếu, mọi xung đột đều phát sinh từ những điều kiện cụ thể và có thể thay đổi khi những điều kiện ấy thay đổi.

2. Nền tảng Phật giáo cho đối thoại liên tôn

Lập trường của Phật giáo đối với đa nguyên tôn giáo không phải thái độ tương đối chủ

nghĩa (relativism) - xem mọi quan điểm đều đúng như nhau mà là thái độ nhận thức luận căn bản hơn.

Trong Kālāmā Sutta (AN 3.65), Đức Phật dạy người Kālāma không tin vào bất cứ điều gì chỉ vì truyền thống, kinh điển hay thẩm quyền của bậc thầy mà phải tự kiểm chứng: điều gì dẫn đến giảm thiểu tham, sân, si và tạo ra lợi ích cho bản thân và người khác điều đó đáng được thực hành và ngược lại.

Trong Aggañña Sutta (DN 27), Đức Phật cũng chỉ ra rằng các sự phân chia xã hội và truyền thống đều là những hiện tượng duyên sinh: không tuyệt đối, cũng không có cái gọi là thiêng liêng nhất, mà phát sinh từ những điều kiện lịch sử và tâm lý cụ thể.[5] Khi nhìn nhận sự đa dạng tôn giáo theo cách này, nó không còn là mối đe dọa cần phải loại trừ hay vấn đề cần phải giải quyết bằng cách hòa tan mọi khác biệt mà là thực tại của đời sống con người cần được tiếp cận với sự hiểu biết và từ bi.

---

5 *Aggañña Sutta*, DN 27. Bản dịch: Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 407–415.

Tinh thần này đã xuất hiện rất sớm trong lịch sử Phật giáo. Vua A Dục trong Rock Edict XII, được chứng minh là một trong những tuyên ngôn về khoan dung tôn giáo sớm nhất trong lịch sử nhân loại:

> *"Người ta không nên tôn vinh tín ngưỡng của mình và chỉ trích tín ngưỡng của người khác... Bất kỳ ai làm như vậy, vì lòng sùng mộ tín ngưỡng của mình, thực ra chỉ gây tổn hại nghiêm trọng cho tín ngưỡng của chính mình."*[6]

Đây không phải sự đồng nhất hóa các tôn giáo mà là nhận thức về giới hạn của mọi hình thức chấp thủ tôn giáo, kể cả chấp thủ vào Phật giáo.

II. PHẬT GIÁO VÀ TRẬT TỰ QUỐC TẾ

Ngày 26 tháng 6 năm 1945, đại diện của 50 quốc gia ký kết Hiến chương Liên Hợp Quốc tại San Francisco, văn kiện mở đầu: Chúng tôi, nhân dân các quốc gia, quyết tâm cứu các thế hệ tương lai khỏi tai họa chiến tranh, mà hai

---

6 A Dục, *Rock Edict ,* Ven. S. Dhammika, *The Edicts of King Asoka* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1993), 30–31.

lần trong đời chúng tôi đã giáng xuống nhân loại những nỗi đau thương không thể tả được. Đây là khoảnh khắc chưa từng có trong lịch sử: lần đầu tiên, các quốc gia chấp nhận ràng buộc pháp lý đa phương giới hạn quyền sử dụng vũ lực và thiết lập những cơ chế giải quyết tranh chấp tập thể. Nhưng tám mươi năm sau, những thách thức mà Liên Hợp Quốc được lập ra để giải quyết vẫn chưa được giải quyết, và nhiều thách thức mới đã xuất hiện mà hệ thống quốc tế hiện tại không được thiết kế để đối phó.

Cuộc khủng hoảng khí hậu là ví dụ rõ nhất. Hiệp định Paris năm 2015, được 194 quốc gia ký kết là thỏa thuận khí hậu quốc tế quan trọng nhất từ trước đến nay, đặt mục tiêu giới hạn nhiệt độ toàn cầu tăng không quá 2°C so với thời tiền công nghiệp. Nhưng không có cơ chế cưỡng chế nào. Mỗi quốc gia tự đặt ra những cam kết của mình (Nationally Determined Contributions) và không có thực thể quốc tế nào có thẩm quyền buộc họ tuân thủ. Kết quả là những cam kết thường không đủ mạnh và thực hiện thường không đủ nghiêm túc trong khi lượng CO_2 tích lũy trong khí quyển tiếp tục tăng. Foreign Affairs năm 2025 nhận định rằng

Hiệp định Paris và toàn bộ khung UNFCCC đang "trên bờ vực mất đi sự liên quan."[7]

Đây không phải vấn đề kỹ thuật mà là vấn đề nền tảng: hệ thống quốc tế được xây dựng trên nguyên tắc chủ quyền quốc gia không thể tự nhiên tạo ra những giải pháp cho những vấn đề đòi hỏi trách nhiệm tập thể vượt khỏi biên giới quốc gia. Và đây chính là điểm mà Phật giáo có điều quan trọng cần nói.

1. Chủ nghĩa hiện thực và những giới hạn

Từ Thucydides đến Machiavelli, từ Hobbes đến Hans Morgenthau và Kenneth Waltz, chủ nghĩa hiện thực (realism) trong tư duy chính trị quốc tế xây dựng trên một tiền đề căn bản: thế giới là không gian vô chính phủ (anarchy) trong đó mỗi quốc gia phải hành động trước hết vì lợi ích sinh tồn của chính mình, và chỉ có sức mạnh và cân bằng lực lượng mới có thể bảo đảm an ninh. Trong cách nhìn này, hợp tác quốc tế chỉ là công cụ tạm thời khi lợi ích còn trùng khớp và sẽ tan vỡ khi chúng không còn được thúc đẩy.

---

7 *Foreign Affairs*, "Global Climate Policy Is Broken", 2025

Cách tiếp cận này rất có giá trị trong việc mô tả thực tế, bởi nó giải thích được động cơ đằng sau nhiều hành vi của các quốc gia suốt chiều dài lịch sử. Tuy nhiên, nó lại bộc lộ một hạn chế sâu sắc về mặt nhận thức luận: khi các quốc gia tin rằng thế giới là không gian đối kháng *tổng bằng không* (zero-sum), họ hành động theo cách biến niềm tin ấy thành hiện thực. Đây là điều mà nguyên lý duyên khởi mô tả là *lời tiên tri tự ứng nghiệm* (self-fulfilling prophecy), tức một chuỗi nhân quả trong đó nhận thức về thực tại định hình hành động và hành động tái tạo chính nhận thức ấy.

2. Từ bi và những nguyên lý Phật giáo cho trật tự quốc tế

Karuṇā (từ bi) trong bình diện quốc tế không phải nghĩa vụ đạo đức trừu tượng hay lòng từ thiện tùy hảo tâm mà là nhận thức thực tiễn về cơ chế vận hành của một thế giới tương tức: bất ổn ở nơi khác sẽ trở thành bất ổn ở đây, sớm hay muộn. Đây chính là điều mà Robert Keohane và Joseph Nye gọi là complex interdependence (sự phụ thuộc lẫn nhau phức tạp) trong thế giới hiện đại, các quốc gia liên kết qua nhiều kênh

đến mức an ninh thuần túy quân sự không thể giải quyết được phần lớn những thách thức thực sự mà họ đang đối mặt.[8] Phật giáo đi xa hơn bằng cách chỉ ra tầng gốc rễ: không phải chỉ là sự phụ thuộc lẫn nhau về lợi ích mà là sự tương tức về bản chất không có quốc gia nào thực sự tách biệt khỏi những điều kiện đang định hình phần còn lại của thế giới.

Từ nhận thức ấy, ba nguyên lý Phật giáo có hệ quả thực tiễn trực tiếp đối với trật tự quốc tế:

- ***Ahiṃsā (bất bạo động):*** luôn ưu tiên những phương tiện ít gây tổn hại nhất và không leo thang xung đột khi có lựa chọn thay thế;
- ***Aparigraha (không tích lũy quá mức):*** không theo đuổi lợi thế tương đối bằng mọi giá khi điều đó phá hủy những điều kiện chung của sự ổn định;
- ***Mettā (thiện chí):*** tiếp cận quan hệ quốc tế từ nền tảng của thiện chí thay vì nghi ngờ thường trực, tạo ra những điều kiện hợp tác bền vững hơn.

---

8 Robert O. Keohane và Joseph S. Nye, *Power and Interdependence: World Politics in Transition* (Boston: Little, Brown, 1977), 24–29.

Trong Vimalakirti Nirdeśa Sūtra, câu *"Tùy kỳ tâm tịnh, tắc Phật độ tịnh"* (隨其心淨，則佛土淨)[9] phản ánh một nguyên lý chính trị sâu xa: chất lượng của trật tự bên ngoài không thể vượt qua chất lượng của tâm thức bên trong những người vận hành nó.

Khi những người ngồi vào bàn đàm phán mang một tâm thức 'nhiễm ô'– luôn nhìn đối phương như kẻ thù tiềm năng và coi thỏa hiệp là yếu nhược – thì mọi hiệp ước hòa bình hay luật pháp quốc tế đều chỉ là những tờ giấy vô hồn. Trật tự thế giới hiện tại hỗn loạn và bất an đúng như những gì các quốc gia đã hình dung và phòng thủ về nó.

Chính vì vậy, 'Tâm tịnh' trong bối cảnh này không phải là một trạng thái thiền định xa rời thực tế, mà là một bước chuyển dịch tư duy sống còn trên bàn cờ chính trị. Đó là khi các nguyên thủ quốc gia dám bước qua nỗi sợ ích kỷ để nhìn nhận thế giới bằng nhãn quan duyên khởi: an ninh của một quốc gia không thể xây

---

9 *Mahāparinibbāna Sutta*, DN 16, §§1.2–1.8. Bản dịch: Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995), 232–234.

dựng trên sự hủy diệt của quốc gia khác. Một thế giới hòa bình, thịnh vượng bền vững (Phật độ tịnh) không thể được nhào nặn từ những bộ óc chứa đầy mưu mô kiểm soát hay tâm lý phòng thủ một mất một còn. Muốn thực tại bên ngoài bớt đổ máu và rạn nứt, nền tảng nhận thức bên trong của những kẻ nắm giữ vận mệnh nhân loại phải thực sự được làm sạch bằng sự thấu cảm và trách nhiệm toàn cầu.

III. NGÀY VESAK VÀ SỨC MẠNH CỦA QUYỀN LỰC MỀM

Sự kiện Đại Hội đồng Liên Hợp Quốc thông qua Nghị quyết 54/115 ngày 15 tháng 12 năm 1999, chính thức công nhận ***Ngày Vesak*** là một ngày lễ được tổ chức tại trụ sở Liên Hợp Quốc và nhiều nơi trên thế giới, đánh dấu một bước ngoặt đặc biệt trong lịch sử hiện diện của Phật giáo trong đời sống quốc tế. Đây không chỉ là một sự công nhận mang tính biểu tượng đối với một truyền thống tâm linh cổ xưa, mà còn là minh chứng cho khả năng Phật giáo tham gia vào chính trị toàn cầu bằng một con đường khác hẳn với quyền lực thông thường: không bằng cưỡng chế, không bằng lợi ích vật chất,

không bằng sức mạnh quân sự hay kinh tế, mà bằng giá trị, đạo đức, trí tuệ và từ bi.[10]

Việc Liên Hợp Quốc công nhận Ngày Vesak không chỉ là một thắng lợi ngoại giao lịch sử, mà là biểu tượng sống động cho sức mạnh của quyền lực mềm mà Phật giáo có thể đóng góp cho nhân loại. Ngày Vesak cho thấy rằng Phật giáo có thể hiện diện tích cực, có ảnh hưởng sâu rộng trên sân khấu quốc tế, nhưng không cần trở thành một "cường quốc tôn giáo", không cần áp đặt một hệ thống tín điều lên các quốc gia và không cần đánh đổi sự độc lập tinh thần để tìm kiếm ảnh hưởng chính trị.

Nghị quyết 54/115 ghi nhận đóng góp to lớn của Phật giáo – một trong những truyền thống tâm linh cổ xưa và sâu sắc nhất của nhân loại – đối với sự phát triển tinh thần, đạo đức và văn hóa của con người trong hơn hai nghìn năm rưỡi. Đồng thời, nghị quyết quy định rằng các hoạt động kỷ niệm Vesak được tổ chức không sử dụng ngân sách của Liên Hợp Quốc, mà thông qua sự phối hợp giữa các phái đoàn thường trực, các cơ quan liên hệ và tập thể Phật

10 United Nations General Assembly, esolution 54/115, December 15, 1999.

giáo quốc tế. Chi tiết này rất quan trọng, bởi nó cho thấy Vesak không được đưa vào đời sống Liên Hợp Quốc như một biểu hiện của quyền lực tôn giáo, mà như một đóng góp tự nguyện của một truyền thống đạo đức cho không gian chung của nhân loại.[11]

Từ năm 2000 trở đi, Ngày Vesak đã trở thành một sự kiện quốc tế quan trọng, được tổ chức hằng năm tại trụ sở Liên Hợp Quốc, với sự tham dự của các nhà lãnh đạo các quốc gia, đại diện ngoại giao, học giả, Tăng Ni, Cư sĩ và đại diện nhiều truyền thống tôn giáo khác nhau. Từ một ngày lễ tưởng niệm sự ra đời, giác ngộ và nhập Niết-bàn của Đức Phật, Vesak đã trở thành một không gian đối thoại toàn cầu, nơi các vấn đề như hòa bình, phát triển bền vững, đạo đức, nhân phẩm con người, đối thoại liên tôn và trách nhiệm chung của nhân loại được đặt ra trong một bối cảnh vượt lên trên các lợi ích quốc gia riêng lẻ.[12]

Liên Hợp Quốc công nhận Vesak không phải là một quyết định ngẫu nhiên. Nó xuất

---

11 Ibid.

12 United Nations, International Vesak Day celebration records.

phát từ sự hội tụ của nhiều yếu tố quan yếu. Trước hết, đó là sự ghi nhận về những đóng góp lịch sử và liên tục của Phật giáo đối với đời sống tinh thần của nhân loại. Trong hơn 2.500 năm, Phật giáo đã phát triển một hệ thống tư tưởng nhấn mạnh về từ bi, trí tuệ, bất bạo động, hòa hợp và tự chuyển hóa v.v… Những giá trị này không bị giới hạn trong một dân tộc hay một nền văn hóa, mà có khả năng vượt qua ranh giới địa lý, lịch sử và ý thức hệ. Chính tính phổ quát ấy khiến Phật giáo trở thành một đối tác tự nhiên trong các nỗ lực xây dựng hòa bình, hợp tác quốc tế và phát triển bền vững.

Thứ hai, việc công nhận Vesak còn mang ý nghĩa thúc đẩy đối thoại liên tôn và liên văn hóa. Trong một thế giới đầy xung đột, nghi kỵ và chia rẽ, Liên Hợp Quốc không chỉ cần những cơ chế ngoại giao, mà còn cần những không gian đạo đức nơi các truyền thống có thể gặp nhau không phải để tranh luận về chân lý tuyệt đối, mà để cùng suy nghĩ về những vấn đề chung của nhân loại. Vesak, trong ý nghĩa này, trở thành biểu tượng cho khả năng các tôn giáo đóng góp vào việc giảm thiểu hận thù, xây dựng sự hiểu biết lẫn nhau và nuôi dưỡng một

nền văn hóa hòa bình đích thực.[13]

Thứ ba, Vesak khẳng định sức mạnh của quyền lực mềm trong chính trị quốc tế. Trong khi quyền lực cứng dựa vào quân sự, kinh tế, áp lực và cưỡng chế, quyền lực mềm vận hành bằng sức hút của giá trị, văn hóa, đạo đức và khả năng thuyết phục, tạo ra sự đồng thuận tự nguyện thay vì ép buộc.[14] Phật giáo, trong bối cảnh Vesak, thể hiện một dạng quyền lực mềm đặc thù và vi tế. Đó không phải là khả năng buộc các quốc gia khác phải thay đổi chính sách, mà là khả năng khiến các chủ thể khác tự nguyện lắng nghe, suy nghĩ và điều chỉnh. Đó không phải là sức mạnh tức thời, mà là ảnh hưởng tích lũy qua thời gian. Đó không phải là quyền lực của áp lực, mà là sức mạnh của sự kính trọng.

Sự kiện Vesak không thể trở thành hiện thực nếu thiếu vai trò của các đoàn thể Phật giáo quốc tế. World Fellowship of Buddhists (WFB - Tổ chức Liên Hữu Phật Giáo Thế Giới) là một trong những tổ chức tiên phong và tích cực nhất trong quá trình kết nối Phật giáo với

---

13 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*.

14 Joseph S. Nye Jr., *Soft Power: The Means to Success in World Politics*.

hệ thống Liên Hợp Quốc. Cùng với các phái đoàn thường trực, đặc biệt là Sri Lanka, quốc gia có vai trò quan trọng trong việc đề xuất nghị quyết, WFB đã góp phần thúc đẩy, phối hợp và duy trì các hoạt động Vesak tại trụ sở Liên Hợp Quốc từ những năm đầu. Bên cạnh đó, International Council for the Day of Vesak, World Buddhist University, Buddhist Peace Fellowship và nhiều tổ chức Phật giáo của các quốc gia khác cũng tham gia vào việc thiết lập chương trình, mời diễn giả, tổ chức hội thảo và định hình các chủ đề mang tầm hoàn vũ.[15]

Vai trò của các đoàn thể này có thể được nhìn qua ba phương diện. Trước hết là tổ chức và điều phối: họ phối hợp với các phái đoàn thường trực và cơ quan Liên Hợp Quốc để sắp xếp địa điểm, chương trình và bảo đảm sự kiện diễn ra trang nghiêm, hiệu quả mà không tạo gánh nặng ngân sách cho Liên Hợp Quốc. Kế đến là nội dung và thông điệp: họ đưa vào diễn đàn Vesak những chủ đề sâu sắc như "Từ bi và Trí tuệ cho Hòa bình Thế giới", "Phật giáo với Phát triển Bền vững", "Đối thoại Liên tôn

15 World Fellowship of Buddhists reports; International Council for the Day of Vesak.

vì Nhân phẩm Con người". Sau cùng là vai trò cầu nối và lan tỏa: họ kết nối các quốc gia Phật giáo với hệ thống quốc tế, giúp tiếng nói Phật giáo được lắng nghe ở cấp độ cao nhất, đồng thời giúp Chánh pháp được trình bày trong một ngôn ngữ phù hợp với những quan tâm chung của nhân loại.

Điều đáng chú ý là các đoàn thể Phật giáo quốc tế này không vận hành như những chủ thể quyền lực tìm kiếm ảnh hưởng theo nghĩa chính trị thông thường. Họ hiện diện như những người mang theo một hệ giá trị, đóng góp cho không gian chung của nhân loại bằng chính nội dung mà họ đại diện. Chính cách hiện diện này tạo nên một mô hình đặc biệt: ảnh hưởng mà không cưỡng chế, hiện diện mà không áp đặt, tham gia mà không đánh mất bản sắc.

Trong lý thuyết chính trị hiện đại, Joseph S. Nye Jr. phân biệt giữa quyền lực cứng và quyền lực mềm. Quyền lực cứng dựa trên cưỡng chế hoặc lợi ích vật chất; quyền lực mềm dựa trên sức hấp dẫn của giá trị, văn hóa và chính sách, tạo ra sự đồng thuận tự nguyện thay vì ép buộc.[16] Phật giáo, trong bối cảnh Vesak, thể

16 Nye, *Soft Power*.

hiện một dạng quyền lực mềm hết sức đặc thù. Đó không phải là khả năng buộc quốc gia khác phải thay đổi chính sách, mà là khả năng khiến các chủ thể khác tự nguyện lắng nghe, suy nghĩ và điều chỉnh. Đó không phải là sức mạnh tức thời, mà là ảnh hưởng tích lũy qua thời gian. Đó không phải là quyền lực của áp lực, mà là sức mạnh của sự kính trọng.

Quyền lực mềm của Phật giáo qua Vesak được thể hiện trước hết ở sức hút từ các giá trị cốt lõi. Từ bi, trí tuệ và bất bạo động là những giá trị có khả năng vượt qua ranh giới văn hóa. Chúng không áp đặt, nhưng tự nhiên khơi dậy sự tôn trọng và đồng cảm. Chúng không đòi hỏi người khác phải trở thành Phật tử, nhưng mời gọi họ suy nghĩ về cách con người có thể sống với nhau ít hận thù, ít bạo lực và nhiều trách nhiệm. Chính vì vậy, Vesak không phải là một sự kiện truyền giáo, mà là một không gian đạo đức.

Quyền lực mềm ấy cũng khác biệt căn bản với quyền lực cứng. Quyền lực cứng có thể buộc người khác hành động, nhưng không thể làm cho họ kính trọng. Quyền lực cứng có thể tạo trật tự tạm thời, nhưng không tự tạo ra niềm tin. Ngược lại, quyền lực mềm của Phật giáo

không ép buộc, mà thuyết phục; không áp đặt, mà gợi mở; không tạo sợ hãi, mà nuôi dưỡng sự tự nguyện. Mỗi năm Vesak được tổ chức tại Liên Hợp Quốc, thông điệp được nhắc lại không phải là Phật giáo muốn nắm giữ vị trí nào trong chính trị quốc tế, mà là đạo đức và trí tuệ có thể trở thành nền tảng cho đối thoại quốc tế.

Ảnh hưởng sâu nhất không đến từ quyền lực, mà từ giá trị khiến người khác tự nguyện thay đổi.

Vì vậy, Vesak không nên được hiểu như một "thành công chính trị" theo nghĩa thông thường. Nó là biểu hiện của một dạng chính trị khác – nơi đạo đức, trí tuệ và khả năng định hướng giá trị trở thành yếu tố tác động đến hành vi quốc tế. Vì thế, Phật giáo cho thấy một mô hình hiện diện rất khác trong chính trị toàn cầu: không thiết lập một trật tự thế giới theo giáo điều, không áp đặt một hệ thống luật lệ tôn giáo lên các quốc gia, không đồng hóa chính trị quốc tế với tôn giáo, mà góp phần định hình những chuẩn mực đạo đức chung, tạo ra nền tảng để các quốc gia và các nền văn hóa có thể đối thoại.

Trong mô hình này, ảnh hưởng không đến từ vị trí trong cấu trúc quyền lực, mà từ khả năng định hướng giá trị. Điều này mở ra một cách hiểu mới về chính trị quốc tế: không chỉ là sự tương tác giữa các quốc gia, các lợi ích và các liên minh, mà còn là sự tương tác giữa các hệ giá trị.[17] Một trật tự quốc tế không thể bền vững nếu chỉ dựa trên cân bằng quyền lực, nó cần được nâng đỡ bởi những giá trị có khả năng làm cho quyền lực biết tự giới hạn. Phật giáo, qua Vesak, đã đóng góp vào chính giá trị căn bản ấy.

Đối với Phật giáo Việt Nam, Vesak không chỉ là một sự kiện quốc tế, mà là một gợi mở quan trọng về cách hiện diện trong thế giới hiện đại. Phật giáo Việt Nam không cần trở thành một lực lượng chính trị để có tiếng nói. Điều cần thiết là bảo tồn tinh hoa của Chánh pháp và biết cách chuyển vận giá trị ấy vào những không gian phù hợp. Việc tham gia các hoạt động quốc tế, đối thoại liên tôn, các chương trình xã hội toàn cầu, các diễn đàn về hòa bình, môi trường, sức khỏe tâm thần, giáo dục đạo

17 Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation*.

đức và phát triển bền vững có thể giúp Phật giáo Việt Nam đóng góp một cách có trách nhiệm, nhưng không đánh mất bản sắc đặc thù cố hữu.

Ở đây, vấn đề không phải là mở rộng ảnh hưởng bằng mọi giá, mà là làm cho ảnh hưởng ấy có chiều sâu và bền vững. Một truyền thống tôn giáo có thể hiện diện rất nhiều nhưng vẫn nông cạn nếu chỉ chạy theo hình thức. Ngược lại, một tiếng nói được cất lên từ nội lực tu chứng, trí tuệ và lòng từ bi có thể không ồn ào nhưng có sức tác hưởng lâu dài. Bài học thực tiễn từ Vesak là: Phật giáo không cần trở thành cường quốc tôn giáo mới có tiếng nói; chỉ cần trung thành với Chánh pháp, biết sử dụng phương tiện khôn ngoan và giữ vững sự độc lập tinh thần, Phật giáo đã có thể góp phần ảnh hưởng đến đời sống quốc tế một cách chân thực.[18]

Với tinh thần ấy, Phật giáo hôm nay, dù ở Việt Nam hay bất kỳ quốc gia nào, không cần phải chọn giữa dấn thân chính trị và đứng ngoài chính trị theo những cách hiểu cực đoan. Con đường cần thiết là nhập thế có trách nhiệm: giữ vững sự độc lập tinh thần, đóng góp các giá trị

---

18 Sallie B. King, *Socially Engaged Buddhism*.

đạo đức cho xã hội và cộng đồng quốc tế, đồng thời góp phần xây dựng một thế giới trong đó Chánh pháp và đạo đức có thể trở thành nguồn lực soi sáng cho các quyết sách công.

Đây chính là cách thực hành lời dạy của Đức Phật trong thời đại mới: không trốn tránh thế giới nhưng cũng không bị thế giới cuốn đi; không chạy theo quyền lực nhưng cũng không thờ ơ trước những hệ quả của quyền lực; không nhất thiết nắm quyền nhưng góp phần chuyển hóa những nền tảng đạo đức mà quyền lực đang dựa vào.

Vesak vì vậy cho thấy một khả năng mà trước đây ít được chú ý: Phật giáo có thể hiện diện trong chính trị quốc tế mà không trở thành một lực lượng quyền lực. Chính trị, trong ánh sáng này, không còn chỉ là cuộc cạnh tranh giữa các chủ thể quyền lực, mà là không gian nơi các giá trị gặp nhau và định hình hành vi chung.

Phật giáo không thay đổi thế giới bằng cách nắm quyền, mà bằng cách làm thay đổi điều mà quyền lực dựa vào.

Khi giữ được con đường này, Phật giáo không chỉ tồn tại trong thế giới hiện đại, mà còn có thể góp phần làm cho thế giới ấy bớt bị chi

phối bởi xung đột và mở ra nhiều khả năng hòa hợp hơn. Đó không chỉ là ý nghĩa của Vesak đối với Liên Hợp Quốc; đó còn là lời nhắc nhở cho toàn thể Phật giáo trong thế kỷ XXI: sức mạnh chân thật của Chánh pháp không nằm ở quyền lực mà ở khả năng đánh thức lương tri, nuôi dưỡng từ bi và mở ra một nền chính trị quốc tế trong đó đạo đức không còn là phụ lục, mà trở thành chiều sâu của hòa bình.

IV. THÁCH THỨC VÀ CƠ HỘI CỦA PHẬT GIÁO TRONG CHÍNH TRỊ ĐƯƠNG ĐẠI

Sau khi đã làm rõ nền tảng triết học của quyền lực, khảo sát các cấu trúc xã hội và đối thoại với những mô hình chính trị hiện đại, tiến trình tư tưởng của chúng ta không thể chỉ dừng lại ở việc mổ xẻ trên trang giấy. Nó buộc phải đối diện với thực tại khốc liệt hôm nay như một bài kiểm tra sống động. Bởi suy cho cùng, mọi học thuyết dù hay đến đâu cũng sẽ trở nên vô nghĩa nếu không đưa ra được giải pháp cho những biến động của đời sống thực tế. Lúc này, ‘thách thức’ và ‘cơ hội’ không còn là hai thái cực đối lập, mà là hai mặt luôn song hành. Một tư tưởng không gặp thử thách sẽ không có động

lực để phát triển; nhưng nếu không nhận ra cơ hội trong chính thử thách, nó sẽ dần bị thời đại lãng quên. Vì thế, câu hỏi cốt lõi không phải là thế giới có khủng hoảng hay không, mà là Phật giáo sẽ nhập thế và đáp lại những cuộc khủng hoảng đó như thế nào.

Ở bề nổi, thách thức thường được nhìn như những áp lực đến từ bên ngoài: quyền lực chính trị, biến động xã hội, thay đổi văn hóa, toàn cầu hóa, công nghệ số. Nhưng nếu dừng lại ở tầng này, phân tích sẽ trở nên hời hợt. Bởi lịch sử đã nhiều lần cho thấy rằng cùng một hoàn cảnh, một truyền thống nhưng có thể suy yếu hoặc trưởng thành do sự tùy thuộc vào cách nó đáp ứng. Điều này dẫn đến một nhận định: khủng hoảng không bắt đầu khi hoàn cảnh thay đổi mà khi khả năng thích ứng không còn.

Trong bối cảnh hiện đại, thách thức của Phật giáo không chỉ nằm ở những biến động bên ngoài, mà nằm ở cách những biến động ấy được tiếp nhận từ bên trong. Khi nội lực suy yếu, bất kỳ áp lực nào cũng có thể trở thành khủng hoảng. Khi nội lực vững vàng, ngay cả khủng hoảng cũng có thể trở thành điều kiện để chuyển mình.

Thế giới hôm nay vận hành trong một nhịp độ chưa từng có. Công nghệ làm thay đổi cách con người nhận thức. Toàn cầu hóa làm mờ ranh giới văn hóa. Các cấu trúc truyền thống bị đặt vào trạng thái liên tục chuyển dịch. Trong bối cảnh ấy, Phật giáo không đối diện với nguy cơ bị loại bỏ, mà với một nguy cơ tinh vi hơn: bị biến dạng. Khi giáo pháp được tiếp cận như một công cụ tiện lợi, nó dễ bị giản lược thành nghi thức. Khi bị cuốn vào các dòng chảy ý thức hệ, nó có thể bị sử dụng như phương tiện cho những mục tiêu không thuộc về nó. Khi được truyền đạt mà thiếu chiều sâu tu chứng, nó trở thành một thứ ngôn ngữ rỗng. Những biến dạng này không xảy ra đột ngột, mà tích lũy từng ngày và chúng tạo ra sự thay đổi cấu trúc của đời sống tôn giáo từ bên trong.

Cùng lúc, sự đa dạng nội tại của Phật giáo, vốn là một nguồn lực, lại có thể trở thành một điểm yếu nếu thiếu khả năng quy tụ. Khi các truyền thống vận hành như những đơn vị riêng biệt, chỉ thiếu một trục chung, đa nguyên dễ chuyển thành phân tán. Và, khi phân tán kéo dài, khả năng hành động tập thể bị suy giảm. Tuy nhiên, chính trong những áp lực ấy, những

khả năng mới cũng xuất hiện. Một thế giới bất ổn khiến tập thể tìm kiếm những nền tảng sâu hơn. Những khủng hoảng về môi sinh, về tâm lý, về ý nghĩa sống làm lộ ra giới hạn của các hệ thống thuần kỹ thuật. Những gì từng được xem là giải pháp lại trở thành một phần của vấn đề. Cơ hội không nằm ở hoàn cảnh thuận lợi mà ở chỗ những điều cũ không còn đủ để tiếp tục. Lúc này, những giá trị như từ bi, vô ngã, chánh niệm không còn là những khái niệm nội bộ, mà trở thành những khả năng có thể đi vào không gian chung của nhân loại. Không phải như một hệ thống thay thế, mà như một chiều sâu bổ sung.

Trong tiến trình này, Phật giáo đối diện với hai nguy cơ song hành. Một là bị kéo vào quyền lực. Khi trở thành công cụ của một hệ thống chính trị, tôn giáo đánh mất sự độc lập và mất dần đi khả năng soi chiếu. Hai là tự thu mình lại. Khi chỉ giữ mình trong phạm vi nội bộ, tôn giáo có thể bảo toàn hình thức, nhưng đánh mất khả năng hiện diện trong đời sống. Cả hai đều dẫn đến cùng một hệ quả: mất đi vai trò thực sự. Con đường cần thiết không nằm ở sự lựa chọn giữa hai cực, mà ở một chiều khác:

hiện diện mà không bị đồng hóa, dấn thân mà không đánh mất chính mình. Chính chiều này mở ra khả năng để Phật giáo vừa giữ được bản sắc, vừa có thể đóng góp vào đời sống chính trị một cách có ý nghĩa.

Trong bối cảnh Việt Nam, vấn đề này mang một sắc thái đặc biệt. Phật giáo có một lịch sử gắn bó lâu đời với dân tộc, tạo ra một nền tảng thuận lợi để hiện diện trong xã hội. Nhưng đồng thời, chính điều đó đặt ra một yêu cầu cao hơn: giữ được sự độc lập trong khi vẫn đồng hành. Sự mong đợi của xã hội đối với Phật giáo không đơn nhất. Có những kỳ vọng về vai trò đạo đức, có những áp lực về sự tham gia, có những yêu cầu về sự tách biệt, nhưng nếu chỉ đáp ứng từng kỳ vọng riêng lẻ, Phật giáo dễ đánh mất phương hướng, điều cần giữ không phải là vị trí, mà là trục, trục ấy không nằm ở cấu trúc quyền lực, mà ở khả năng làm cho đời sống bớt khổ đau hơn.

Chính những áp lực của thời đại buộc Phật giáo phải nhìn lại, những biến động ấy làm lộ ra nhu cầu cho những gì Phật giáo có thể đóng góp, nếu không có thách thức, truyền thống dễ trở nên tự mãn. Nếu không có cơ hội, truyền

thống dễ bị khép lại. Sự gặp nhau của hai yếu tố này tạo ra một điều kiện đặc biệt: khả năng tự chuyển mình trong khi tham gia vào sự chuyển mình của thế giới.

Tương lai không được quyết định bởi hoàn cảnh mà bởi cách một truyền thống trả lời hoàn cảnh ấy. Để điều này trở thành hiện thực, một số điều kiện nội tại là vô cùng cần thiết. Nội lực phải được duy trì, không như một khái niệm, mà như một thực hành sống động. Hòa hợp phải được nuôi dưỡng, không như một khẩu hiệu, mà như một khả năng vận hành thực sự trong đa nguyên. Phương tiện thiện xảo phải được phát triển, để Phật giáo có thể hiện diện trong đời sống mà không đánh mất bản chất.

Có lẽ khủng hoảng lớn nhất của thời đại này không nằm ở sự thiếu thốn thông tin hay năng lực kỹ thuật, mà ở việc con người ngày càng đánh mất khoảng lặng nội tâm cần thiết để hiểu chính mình. Chưa bao giờ nhân loại kết nối nhiều như hôm nay, nhưng cũng chưa bao giờ con người khó ở yên với chính mình đến thế. Tâm thức liên tục bị kéo đi bởi hình ảnh, tốc độ, phản ứng và áp lực phải hiện diện không ngừng. Khi tiến trình ấy kéo dài, khả năng dừng

lại để thật sự hiểu rõ mình đang nghĩ gì, cảm gì và đang sống vì điều gì bắt đầu suy giảm. Một dạng trống rỗng âm thầm xuất hiện ngay giữa đời sống đầy tiện nghi và kết nối.

Điều đáng chú ý là khủng hoảng tinh thần không phải lúc nào cũng biểu hiện dưới hình thức đau khổ rõ rệt. Nhiều khi nó ẩn tàng dưới sự thành công, giải trí, tiêu dùng và nhịp sống liên tục bận rộn. Chính vì vậy, con người có thể tiếp tục tiến rất nhanh về phía trước mà vẫn không biết mình đang ngày càng xa cách với chính mình.

Trong hoàn cảnh ấy, giá trị lớn nhất mà Phật giáo có thể đóng góp có lẽ không chỉ là một hệ thống tín ngưỡng hay triết học, mà là khả năng mở ra cho tập thể một không gian để trở về. Bởi trong cái thấy của Đức Phật, con người chỉ thật sự bắt đầu chuyển mình khi không còn hoàn toàn chạy trốn chính mình.

Trở về với thân tâm đang hiện diện. Trở về với năng lực quan sát. Trở về với khả năng sống mà không bị cuốn hoàn toàn bởi phản ứng, sợ hãi và ham muốn tập thể.

Có lẽ hy vọng thật sự của thế kỷ XXI sẽ không nằm ở việc con người tạo ra thêm bao

nhiêu quyền năng, mà ở khả năng sử dụng quyền năng ấy mà không đánh mất chiều sâu nội tâm của mình. Và đôi khi, giữa một thế giới chuyển động quá nhanh, khả năng dừng lại để thấy rõ có thể chính là một trong những hành động quan trọng nhất để bảo vệ tương lai nhân loại.

Những điều kiện này không tồn tại riêng lẻ. Chúng tạo thành một hệ thống sống, trong đó mỗi yếu tố nâng đỡ các yếu tố khác. Khi hệ thống này vững, Phật giáo không chỉ tồn tại trong thế giới hiện đại, mà có thể góp phần làm cho thế giới ấy trở nên ít khổ hơn. Vì vậy, Phật giáo trong chính trị đương đại không đứng trước một ngã rẽ đơn giản mà đứng trong một tiến trình liên tục, nơi mỗi lựa chọn đều định hình tương lai của chính nó. Một truyền thống không tồn tại vì nó tránh được biến động mà vì nó có khả năng đi qua biến động mà không đánh mất chính mình. Vì thế, thách thức không còn là điều cần tránh, mà là điều cần hiểu. Và cơ hội không còn là điều cần tìm kiếm, mà là điều tự nhiên xuất hiện khi một truyền thống đủ sâu và vững để đáp ứng với chính thời đại của mình.

V. ĐỊNH HÌNH TRIẾT LÝ TRUNG ĐẠO TRONG QUẢN TRỊ TOÀN CẦU THẾ KỶ XXI

Sau khi toàn bộ hành trình của tác phẩm đã đi từ việc đặt lại câu hỏi về chính trị cho đến việc nhìn thấu cấu trúc của khổ đau, điểm đến không phải là một kết luận khép kín, mà là một sự chuyển hướng sâu sắc trong cách nhìn. Không phải chuyển hướng của lý thuyết suông, mà là chuyển hướng của hệ quy chiếu. Không phải thêm một mô hình mới để áp đặt lên thực tại, mà là buông bỏ một giả định đã chi phối cách con người hiểu về chính trị trong suốt một thời gian dài.

Trong cách hiểu quen thuộc, chính trị bắt đầu từ quyền lực. Quyền lực cần được tổ chức, kiểm soát, phân phối và bảo vệ. Khi quyền lực được đặt ở trung tâm, mọi vấn đề khác đều xoay quanh nó. Những gì không phục vụ quyền lực bị đẩy ra ngoài. Những gì đe dọa quyền lực bị kiểm soát. Trong cách nhìn ấy, chính trị trở thành một cấu trúc vận hành khép kín nơi con người bị cuốn vào những vai trò mà chính họ không còn thấy rõ.

Nhưng khi đi xuyên qua các tầng của khổ đau, duyên khởi, vô minh và tâm thức, một điều

dần dần hiện ra: quyền lực không phải là điểm khởi đầu. Nó là hệ quả. Khi con người không thấy rõ chính mình, họ cần một cấu trúc để bảo vệ điều họ không hiểu. Khi tập thể không nhận diện được những điều kiện đang vận hành, họ tạo ra những hệ thống để kiểm soát điều đang diễn ra. Quyền lực vì vậy không sinh ra từ sự chắc chắn, mà từ sự bất an.

Khi điều này được thấy rõ, chính trị không còn là câu hỏi về ai nắm quyền, mà là câu hỏi về điều gì đang làm cho quyền lực trở nên cần thiết. Không phải làm sao để quyền lực tốt hơn, mà là làm sao để đời sống không tiếp tục tạo ra nhu cầu phải dựa quá nhiều vào quyền lực. Không phải thay đổi người cầm quyền, mà là thay đổi điều kiện khiến quyền lực vận hành theo hướng gây khổ.

Từ đây, một cách nhìn khác xuất hiện. Không phủ nhận chính trị, nhưng không đặt chính trị ở trung tâm. Không phủ nhận quyền lực, nhưng không xem quyền lực là cứu cánh. Chính trị không còn là nơi quyết định mọi thứ, mà là một phần của một tiến trình rộng lớn hơn, nơi đời sống đang tự điều chỉnh chính mình trong vô số mối liên hệ tương thuộc.

Trong tiến trình ấy, Trung đạo không còn là một khái niệm triết học suông, mà trở thành một nguyên lý vận hành thực tiễn. Không nghiêng về cực đoan của kiểm soát tuyệt đối, nhưng cũng không rơi vào cực đoan của buông lỏng vô trách nhiệm. Không cố gắng áp đặt một trật tự cứng nhắc, nhưng cũng không để trật tự bị phá vỡ bởi sự thiếu hiểu biết. Trung đạo không đứng giữa hai phía như một sự thỏa hiệp, mà đứng ngoài hai phía như một cách nhìn không bị cuốn vào sự đối kháng.

Trung đạo trong ánh sáng Phật giáo không đơn thuần là tránh rơi vào hai thái cực, mà vi diệu hơn, là khả năng vượt lên trên sự trói buộc của chính các thái cực ấy. Đức Phật không chỉ từ bỏ hưởng thụ dục lạc và khổ hạnh cực đoan; Ngài còn vượt khỏi cách nhìn nhị nguyên luôn chia thực tại thành những đối lập tuyệt đối để rồi bị mắc kẹt trong chính những đối lập ấy.

Vì vậy, Trung đạo không phải là một vị trí nằm giữa hai cực như một sự thỏa hiệp. Trung đạo là tự do nội tâm trước sức kéo của mọi cực đoan. Khi tâm thức không còn bị điều khiển bởi chấp thủ, con người mới có khả năng thấy rõ thực tại trong tính duyên sinh trùng trùng vô tận của nó.

Điều này đặc biệt quan trọng trong thời đại hiện nay, khi xã hội ngày càng bị đẩy mạnh vào những cực đối kháng: đúng và sai tuyệt đối, tiến bộ và phản động, bạn và thù, bảo vệ và hủy diệt. Khi mỗi phía đều tuyệt đối hóa chính mình, đối thoại dần biến mất và cực đoan bắt đầu nuôi lớn cực đoan. Trong hoàn cảnh ấy, Trung đạo không phải là thái độ đứng ngoài hay né tránh xung đột. Trung đạo là khả năng hiện diện giữa khác biệt mà không đánh mất trí tuệ và từ bi. Hành động vẫn diễn ra, nhưng không xuất phát từ hận thù. Bảo vệ điều đúng vẫn diễn ra, nhưng không biến người khác thành đối tượng phải bị hủy diệt.

Đây chính là chiều sâu khiến Trung đạo không chỉ là một nguyên lý tu tập cá nhân, mà còn trở thành một năng lực văn minh vô cùng cần thiết cho thế kỷ XXI. Khi áp dụng vào chính trị, Trung đạo không tạo ra một mô hình mới, mà làm cho mọi mô hình trở nên nhẹ hơn. Quyền lực vẫn tồn tại, nhưng không còn mang tính tuyệt đối. Luật pháp vẫn vận hành, nhưng không còn bị tách khỏi đời sống. Cấu trúc vẫn được duy trì, nhưng không còn là yếu tố duy nhất để giữ xã hội lại với nhau.

Điều này chỉ có thể xảy ra khi hệ quy chiếu của chính trị được đặt lại nơi con người. Không phải con người như một đơn vị pháp lý, mà như một tiến trình đang vận hành. Khi con người không thấy rõ chính mình, họ tạo ra những hệ thống phản ánh sự không thấy ấy. Khi con người bắt đầu nhận diện điều kiện của chính mình, cách họ tổ chức đời sống cũng thay đổi theo.

Một xã hội không trở nên lành mạnh vì nó có hệ thống tốt hơn, mà vì những con người trong đó ít tạo thêm khổ hơn. Một chính sách không trở nên đúng vì nó hiệu quả hơn, mà vì nó không làm sâu thêm nỗi bất an. Khi tiêu chuẩn được đặt lại như vậy, mọi quyết định đều phải quay về với một câu hỏi giản dị nhưng không dễ trả lời: điều này có làm giảm khổ hay không.

Chính tại điểm này, vai trò của đạo đức trở nên rõ ràng. Không phải đạo đức như một hệ thống quy định cứng nhắc, mà như một khả năng thấy. Khi thấy rõ hệ quả của hành động, con người không cần bị buộc phải hành xử đúng. Khi không thấy rõ, mọi quy định đều cần được tăng cường để bù đắp cho sự thiếu hiểu biết.

Từ đây có thể nhận ra một giới hạn căn bản: chính trị không thể tự mình giải quyết vấn đề của chính trị. Một hệ thống có thể sửa đổi cấu trúc, nhưng không thể thay đổi nhận thức nếu không có một tiến trình sâu hơn. Phật giáo không thay thế chính trị, nhưng làm lộ ra giới hạn của chính trị. Không đưa ra một thiết kế hoàn chỉnh, nhưng mở ra một hướng nhìn trong đó mọi thiết kế đều phải tự xét lại hệ quy chiếu của mình.

Trong bối cảnh thế kỷ XXI, điều này trở nên cấp thiết hơn bao giờ hết. Quyền lực không còn tập trung, mà phân tán trong công nghệ, dữ liệu, truyền thông và các mạng lưới toàn cầu. Những gì định hình đời sống không còn chỉ là chính phủ, mà là những hệ thống vô hình điều hướng nhận thức và hành vi. Khi quyền lực trở nên tinh vi hơn, việc nhận diện hệ quy chiếu của nó càng trở nên quan trọng.

Trong bối cảnh ấy, một nền chính trị chỉ dựa vào cơ chế không đủ để tự bảo vệ. Khi cấu trúc bên ngoài ngày càng phức tạp, nội lực bên trong trở thành yếu tố quyết định. Không phải nội lực như một khái niệm trừu tượng, mà như

khả năng không bị cuốn vào những gì đang diễn ra. Khi con người không bị cuốn theo phản ứng, họ có thể lựa chọn. Khi có lựa chọn, tiến trình có thể thay đổi.

Sự thay đổi này không diễn ra ở quy mô lớn ngay lập tức. Nó bắt đầu từ những điểm rất nhỏ, nơi con người không tiếp tục lặp lại những khuôn mẫu cũ. Một phản ứng được dừng lại, một hành động được nhìn lại, một quyết định không bị dẫn dắt bởi sợ hãi hay tham muốn. Những điều nhỏ ấy không làm thay đổi hệ thống ngay lập tức, nhưng làm thay đổi điều kiện của hệ thống. Khi điều kiện thay đổi, hệ thống sẽ phải điều chỉnh.

Trong tiến trình ấy, Bồ-tát đạo không còn là một lý tưởng xa xôi, mà trở thành một cách hiện diện trong đời sống. Không cần nắm quyền lực để tạo ảnh hưởng. Không cần chiến thắng để thay đổi hướng đi. Không cần áp đặt để làm cho điều đúng được thấy. Khi hành động không xuất phát từ bản ngã, nó không tạo thêm đối kháng. Khi không tạo đối kháng, nó không cần được bảo vệ bằng bạo lực.

Đây không phải là một viễn cảnh hoàn hảo, mà là một hướng đi. Không phải tất cả

mọi người phải đạt đến trạng thái này, mà chỉ cần đủ điều kiện để hướng này xuất hiện. Khi hướng này xuất hiện đủ lâu và đủ rộng, một dạng chính trị khác có thể hình thành. Không phải chính trị của kiểm soát, mà là chính trị của hiểu biết. Không phải chính trị của đối đầu, mà là chính trị của điều chỉnh.

Cuối cùng, có thể thấy rằng vấn đề không nằm ở việc xây dựng một hệ thống tốt hơn, mà ở việc không tiếp tục tạo ra những điều kiện làm cho hệ thống trở nên lệch hướng. Khi điều này được nhận diện, chính trị không còn là gánh nặng phải giải quyết, mà trở thành một phần của đời sống đang tự tái tạo.

Và khi đó, câu hỏi không còn là chính trị nên trở thành gì, mà là con người có còn cần phải làm cho chính trị trở nên nặng nề như trước nữa hay không. Nếu câu trả lời bắt đầu thay đổi, dù chỉ ở một điểm rất nhỏ, thì toàn bộ tiến trình cũng bắt đầu chuyển hướng.

Không phải bằng một cuộc cách mạng mà bằng một cái thấy. Không phải bằng một hệ thống mới mà bằng việc không lặp lại điều cũ. Không phải bằng quyền lực lớn hơn mà bằng việc không còn cần đến quyền lực như trước.

Để những nguyên lý triết học không chỉ dừng lại ở lý thuyết, cần một con đường thực tiễn rõ ràng, khiêm tốn và kiên trì. Phật giáo chính trị Trung đạo không đòi hỏi thay đổi toàn bộ hệ thống chính trị trong một sớm một chiều, mà tập trung nuôi dưỡng những điều kiện thuận lợi cho sự chuyển mình từ bên trong, theo từng bước cụ thể và có thể đo lường.

Trước hết là xây dựng nội lực giáo dục: đưa chương trình chánh niệm và đạo đức công vụ vào đào tạo cán bộ nhà nước, lãnh đạo doanh nghiệp và giáo viên các cấp. Không phải để "Phật giáo hóa" hệ thống, mà để nâng cao khả năng tự nhận thức, giảm tham nhũng và thúc đẩy văn hóa phục vụ.

Thứ hai là phát triển các đoàn thể mẫu mực: xây dựng các mô hình "Làng chánh niệm", "Doanh nghiệp từ bi" và "Tổ chức xã hội dựa trên giới luật", nơi cư sĩ và Tăng Ni cùng thực hành tiết độ, minh bạch và trách nhiệm xã hội. Những mô hình này sẽ trở thành những "hạt giống" sống động, chứng minh rằng một cách sống khác là khả thi.

Thứ ba là chuyển đổi truyền thông: xây dựng hệ thống truyền thông Phật giáo có chất

lượng cao, sử dụng ngôn ngữ gần gũi nhưng sâu sắc, tập trung vào chánh niệm ứng dụng, kinh tế đạo đức và đối thoại liên tôn, thay vì chỉ phát triển những nghi lễ mang tính hình thức.

Thứ tư là hợp tác chiến lược: tham gia tích cực nhưng độc lập vào các diễn đàn quốc tế về môi trường, hòa bình, sức khỏe tâm thần và phát triển bền vững, đóng góp tiếng nói từ bi và trí tuệ mà không rơi vào phe phái chính trị.

Con đường này đòi hỏi sự kiên trì qua nhiều thế hệ. Không chạy theo ảnh hưởng nhất thời, không rơi vào cực đoan, mà vững vàng đi giữa dòng đời với từ bi, chánh niệm và tỉnh thức. Khi có đủ số lượng con người thực hành con đường này, một dạng chính trị mới sẽ dần hình thành, không phải bằng mệnh lệnh từ trên xuống, mà từ sự chuyển mình của nội tâm và lan tỏa rộng rãi ra xã hội.

Nếu cần tìm một hình ảnh lịch sử tiêu biểu cho tinh thần chính trị Trung đạo, có lẽ khó tìm được trường hợp nào đặc biệt hơn Trần Nhân Tông. Trong cuộc đời của mình, Ngài đã đi qua cả ba vai trò mà hiếm khi một con người có thể đồng thời đảm nhận: một nhà lãnh đạo quốc gia, một nhà kiến tạo hòa bình và một hành giả giác ngộ.

Điều làm cho Trần Nhân Tông trở nên đặc biệt không phải chỉ vì Ngài lãnh đạo dân tộc vượt qua những cuộc xâm lăng lớn của lịch sử, mà vì sau chiến thắng, Ngài không để quyền lực trở thành mục tiêu cuối cùng. Khi nhiều nhà lãnh đạo trong lịch sử dành cả đời để mở rộng quyền lực, Trần Nhân Tông lại chủ động buông bỏ quyền lực khi đất nước ổn định. Hành động ấy không phải sự thoái lui khỏi trách nhiệm, mà là biểu hiện của một nhận thức sâu sắc: quyền lực chỉ là phương tiện, không phải cứu cánh.

Điều đáng chú ý hơn cả là Trần Nhân Tông không tách biệt đời sống chính trị khỏi đời sống tâm linh. Trong khi lịch sử thường đặt quyền lực và giác ngộ ở hai đầu của hành trình con người, cuộc đời của Ngài cho thấy chúng có thể gặp nhau ở một điểm chung: phụng sự con người. Chính vì vậy, giá trị của Trần Nhân Tông không chỉ nằm ở những chiến công quân sự hay những thành tựu tôn giáo, mà còn nằm ở khả năng dung hợp trách nhiệm xã hội với chiều sâu nội tâm. Đây cũng chính là tinh thần cốt lõi của Trung đạo khi được vận dụng vào đời sống chính trị.

Trong ánh sáng ấy, Trần Nhân Tông không chỉ là một vị vua của quá khứ. Ngài là minh chứng sống động cho khả năng kết hợp giữa trí tuệ chính trị và chiều sâu tâm linh, giữa trách nhiệm đối với xã hội và tự do nội tâm. Nếu thế kỷ XXI đang tìm kiếm một mô hình lãnh đạo biết cân bằng giữa phát triển và đạo đức, giữa sức mạnh và lòng từ bi, giữa hành động và tỉnh thức, thì cuộc đời của Trần Nhân Tông không chỉ là một ký ức lịch sử đáng tự hào của dân tộc Việt Nam, mà còn là một gợi mở có giá trị cho tương lai của nhân loại.

VI. HỆ CHÍNH TRỊ TRUNG ĐẠO THẾ KỶ XXI: MỘT TẦM NHÌN

Sau hành trình đi qua các vấn đề về quyền lực, nhà nước, dân chủ, kinh tế, đạo đức, tôn giáo, đối thoại liên tôn và trật tự quốc tế, câu hỏi cuối cùng không còn là chính trị nên vận hành như thế nào, mà là chính trị thực sự tồn tại để phục vụ điều gì.

Trong phần lớn lịch sử nhân loại, các học thuyết chính trị thường khởi đi từ quyền lực. Có học thuyết tìm cách tập trung quyền lực để bảo đảm trật tự. Có học thuyết tìm cách phân tán

quyền lực để bảo vệ tự do. Có học thuyết tìm cách tái phân phối quyền lực để đạt công bằng. Tuy khác nhau về giải pháp, phần lớn đều xem quyền lực là trung tâm của đời sống chính trị.

Phật giáo đề nghị một điểm khởi đầu khác. Điểm khởi đầu ấy không phải là quyền lực mà là khổ đau. Nếu mục tiêu tối hậu của chính trị là làm cho con người sống tốt hơn, an toàn hơn và hạnh phúc hơn, thì tiêu chuẩn căn bản để đánh giá một hệ thống chính trị không phải là mức độ quyền lực mà nó nắm giữ, cũng không phải tốc độ tăng trưởng mà nó tạo ra, mà là khả năng làm giảm khổ đau trong đời sống cá nhân, xã hội và toàn cầu.

Từ góc nhìn ấy, hệ chính trị Trung đạo của thế kỷ XXI không phải là một mô hình cố định để áp dụng cho mọi quốc gia. Nó là một định hướng văn minh mới. Đó là một nền chính trị không lấy tăng trưởng kinh tế làm mục tiêu duy nhất mà đặt phẩm giá con người vào vị trí trung tâm. Đó là một nền chính trị không xem đối đầu là động lực tất yếu của lịch sử mà xem đối thoại là điều kiện để cùng tồn tại. Đó là một nền chính trị không chỉ quan tâm đến việc quản trị tài nguyên vật chất mà còn quan tâm đến sức

khỏe tinh thần, đạo đức và chất lượng tâm thức của cộng đồng. Đó là một nền chính trị không tách rời quốc gia khỏi thế giới mà nhìn mọi dân tộc trong mối liên hệ tương tức và trách nhiệm chung đối với tương lai nhân loại. Quan trọng hơn cả, đó là một nền chính trị biết tự giới hạn. Bởi mọi quyền lực không được soi sáng bởi trí tuệ và đạo đức đều có khuynh hướng vượt quá giới hạn của chính mình.

Có thể thế kỷ XXI sẽ không được nhớ đến bởi những quốc gia hùng mạnh nhất hay những công nghệ tiên tiến nhất. Điều nhân loại cần ghi nhớ hơn cả có lẽ là khả năng tìm ra một phương thức sống chung mới trong một thế giới ngày càng liên kết nhưng cũng ngày càng phân hóa.

Nếu đóng góp của cuốn sách này có thể được tóm tắt trong một câu, thì đó là: Chính trị không nên được hiểu như nghệ thuật tổ chức quyền lực, mà trước hết phải được hiểu như nghệ thuật làm giảm khổ đau. Từ điểm khởi đầu ấy, Trung đạo không chỉ còn là một nguyên lý tu tập cá nhân, mà trở thành một định hướng văn minh cho tương lai của nhân loại.

Một hệ chính trị Trung đạo không thể được xây dựng chỉ bằng các thiết chế hay chính sách. Cuối cùng, nó phải được nuôi dưỡng bởi những con người biết thực hành Trung đạo trong đời sống hằng ngày. Một công dân biết lắng nghe thay vì cực đoan. Một cán bộ biết phụng sự thay vì lạm dụng quyền lực. Một nhà lãnh đạo biết tự giới hạn thay vì theo đuổi quyền lực vô hạn. Chính từ những thực hành nhỏ bé nhưng bền bỉ ấy mà nền tảng đạo đức của xã hội được hình thành và duy trì qua nhiều thế hệ.

LỜI KẾT

CHÍNH TRỊ DƯỚI ÁNH SÁNG CHÁNH PHÁP - TỪ QUYỀN LỰC ĐẾN CHUYỂN HÓA

Khi khép lại những trang cuối cùng của cuốn sách này, điều còn lại có lẽ không phải là một học thuyết chính trị mới, cũng không phải một mô hình nhà nước lý tưởng dành cho mọi thời đại. Điều còn lại chỉ là một câu hỏi giản dị nhưng có khả năng làm thay đổi cách chúng ta nhìn thế giới:

Con người có thể sống với nhau mà ít làm khổ nhau hơn hay không?

Suốt hàng nghìn năm, nhân loại đã không ngừng tìm kiếm câu trả lời. Chúng ta xây dựng các thể chế, ban hành luật pháp, tạo dựng những hệ thống kinh tế và chính trị ngày càng tinh vi hơn. Những thành tựu ấy rất đáng

trân trọng. Nhưng lịch sử cũng cho thấy rằng không một cơ chế nào, dù hoàn thiện đến đâu, có thể thay thế cho sự trưởng thành của tâm thức con người.

Có lẽ giới hạn lớn nhất của mọi hệ thống không nằm ở cấu trúc của chúng, mà nằm ở những con người đang vận hành chúng. Đó là nơi mà Phật giáo đóng góp một cách nhìn khác. Thay vì chỉ tập trung vào việc tổ chức và kiểm soát đời sống xã hội, Phật giáo quan tâm trước hết đến những nguyên nhân đang làm phát sinh khổ đau trong con người và cộng đồng. Thay vì tìm kiếm chiến thắng, Phật giáo tìm kiếm sự chuyển hóa.

Trong thế kỷ XXI, khi công nghệ ngày càng mạnh hơn và quyền lực ngày càng tinh vi hơn, câu hỏi ấy càng trở nên quan trọng. Bởi vấn đề lớn nhất của nhân loại có thể không phải là chúng ta biết quá ít, mà là chúng ta chưa hiểu đủ chính mình.

Một thế giới hòa bình hơn sẽ không chỉ được tạo nên bởi những hiệp ước tốt hơn hay những thiết chế hiệu quả hơn, mà còn bởi những con người biết dừng lại trước khi hận thù biến thành hành động, biết lắng nghe trước

khi khác biệt biến thành đối kháng và biết đặt lợi ích chung lên trên những thôi thúc vị kỷ của bản ngã.

Có thể đó là lý do vì sao Trung đạo vẫn còn nguyên giá trị sau hơn hai mươi lăm thế kỷ. Không phải như một học thuyết cổ xưa, mà như một khả năng luôn mới mẻ của con người: khả năng sống với trí tuệ mà không đánh mất từ bi, hành động mà không bị cuốn vào cực đoan và tham gia vào đời sống mà không trở thành tù nhân của quyền lực.

Nếu cuốn sách này có một thông điệp cuối cùng, thì đó là: Tương lai của nhân loại sẽ không được quyết định chỉ bởi những gì chúng ta xây dựng bên ngoài, mà còn bởi những gì chúng ta nuôi dưỡng bên trong. Hy vọng lớn nhất của thế giới không nằm ở một hệ thống chính trị hoàn hảo, mà nằm ở khả năng con người vẫn có thể thức tỉnh giữa những biến động của thời đại.

Và, mọi sự chuyển hóa lớn lao của lịch sử đều bắt đầu từ những điều rất nhỏ: một chánh tri kiến, một tâm từ bi và một con người quyết định không tiếp tục gieo thêm hạt giống của khổ đau cho mình và cho thế giới.

THƯ MỤC THAM KHẢO

I. KINH ĐIỂN PHẬT GIÁO NAM TRUYỀN (PĀLI CANON)

- Bhikkhu Bodhi, trans. The Connected Discourses of the Buddha (Saṃyutta Nikāya). Boston: Wisdom Publications, 2000.
- Bhikkhu Bodhi, trans. The Numerical Discourses of the Buddha (Aṅguttara Nikāya). Boston: Wisdom Publications, 2012.
- Bhikkhu Bodhi. The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony. Boston: Wisdom Publications, 2016.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu, and Bhikkhu Bodhi, trans. The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima Nikāya). Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Walshe, Maurice, trans. The Long Discourses of the Buddha (Dīgha Nikāya). Boston: Wisdom Publications, 1995.

- Horner, I. B., trans. The Book of the Discipline (Vinaya Piṭaka), 6 vols. London: Pali Text Society, 1938–1966.
- Dhammapada.
- Therīgāthā.
- Jātaka.
- Buddhavaṃsa.
- Cakkavatti-Sīhanāda Sutta (DN 26).
- Aggañña Sutta (DN 27).
- Sigālovāda Sutta (DN 31).
- Mahāparinibbāna Sutta (DN 16).
- Kālāma Sutta (AN 3.65).
- Mahāsatipaṭṭhāna Sutta (DN 22).

II. KINH ĐIỂN PHẬT GIÁO BẮC TRUYỀN (MAHĀYĀNA)

- Mahāratnakūṭa Sūtra (Đại Bảo Tích Kinh).
- Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra (Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh).
- Avataṃsaka Sūtra (Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh).
- Lotus Sūtra (Saddharmapuṇḍarīka Sūtra).

- Śāntideva. Bodhicaryāvatāra. Translated by Kate Crosby and Andrew Skilton. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikā (Trung Luận).

III. PHẬT HỌC VÀ TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO

- Gethin, Rupert. The Foundations of Buddhism. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Harvey, Peter. An Introduction to Buddhism. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Harvey, Peter. An Introduction to Buddhist Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Williams, Paul. Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations. 2nd ed. London: Routledge, 2009.
- Lusthaus, Dan. Buddhist Phenomenology. London: Routledge, 2002.
- Macy, Joanna. Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory. Albany: SUNY Press, 1991.
- Garfield, Jay L. Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2015.

- Keown, Damien. Buddhist Ethics: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Gombrich, Richard. What the Buddha Thought. London: Equinox, 2009.
- Bodhi, Bhikkhu. The Noble Eightfold Path. Kandy: Buddhist Publication Society, 1994.

IV. PHẬT GIÁO DẤN THÂN VÀ ĐẠO ĐỨC XÃ HỘI

- Queen, Christopher S., ed. Engaged Buddhism in the West. Boston: Wisdom Publications, 2000.
- Queen, Christopher S., ed. Engaged Buddhism in the Modern World. Boston: Wisdom Publications, 2000.
- King, Sallie B. Socially Engaged Buddhism. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2009.
- Loy, David R. A New Buddhist Path. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2015.
- Sivaraksa, Sulak. Seeds of Peace. Berkeley: Parallax Press, 1992.
- Thích Nhất Hạnh. Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism. Berkeley: Parallax Press, 1987.

V. TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ VÀ XÃ HỘI HỌC

- Plato, *The Republic,* translated by Allan Bloom, New York: Basic Books, 1968
- Aristotle. Politics. Translated by Ernest Barker. Oxford: Oxford University Press.
- Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. Harvey C. Mansfield, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1998),
- Hobbes, Thomas. Leviathan. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John. Second Treatise of Government. Indianapolis: Hackett Publishing, 1980.
- Rousseau, Jean-Jacques. The Social Contract. London: Penguin Classics, 1968.
- Rawls, John. A Theory of Justice. Rev. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Habermas, Jürgen. Between Facts and Norms. Translated by William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Arendt, Hannah. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Taylor, Charles. A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

- Weber, Max. Politics as a Vocation. Philadelphia: Fortress Press, 1965.
- Foucault, Michel. Power/Knowledge. New York: Pantheon Books, 1980.
- Sen, Amartya. The Idea of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Nye, Joseph S., Jr. Soft Power: The Means to Success in World Politics. New York: PublicAffairs, 2004.
- Karl Marx and Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, 2nd ed. (New York: W.W. Norton, 1978)
- Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1998),
- Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995)
- Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968)
- Confucius, *The Analects*, trans. Edward Slingerland (Indianapolis: Hackett Publishing, 2003)

- Mencius, *Mencius*, trans. D.C. Lau (London: Penguin Classics, 2004)
- Han Feizi, *Han Feizi: Basic Writings*, trans. Burton Watson (New York: Columbia University Press, 2003)
- Lao Tzu, *Tao Te Ching*, trans. D.C. Lau (London: Penguin Classics, 1963), chaps.
- Kautilya, *The Arthashastra*, trans. L.N. Rangarajan (New Delhi: Penguin Books India, 1992)
- Romila Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, 3rd ed. (New Delhi: Oxford University Press
- Keith Weller Taylor, *A History of the Vietnamese* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)
- Nguyễn Trãi, *Bình Ngô Đại Cáo*, trong *Nguyễn Trãi Toàn Tập* (Hà Nội: Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội, 1976)
- A.V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 10th ed. (London: Macmillan, 1959)
- Robert A. Dahl, *On Democracy*, 2nd ed. (New Haven: Yale University Press, 2015)

- Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Anne M. Cohler, Basia C. Miller, and Harold S. Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)
- Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers* (New York: Random House, 1987)
- Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (New York: Viking, 2011)
- Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (New York: PublicAffairs, 2019)

VI. LỊCH SỬ PHẬT GIÁO VÀ CHÍNH TRỊ

- Thapar, Romila. Aśoka and the Decline of the Mauryas. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Bechert, Heinz. “The Sangha, the State, and the Concept of Buddhist Kingship.” In Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka, edited by Bardwell L. Smith. Chambersburg, PA: Anima Books, 1978.
- Nattier, Jan. A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2003.

- Thurman, Robert A. F. The Holy Teaching of Vimalakīrti. University Park: Pennsylvania State University Press, 1976.
- Prothero, Stephen. The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Handley, Paul M. The King Never Smiles: A Biography of Thailand's Bhumibol Adulyadej. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Ambedkar, B. R. The Buddha and His Dhamma. Nagpur: Siddharth College Publications, 1957.

VII. PHẬT GIÁO VIỆT NAM

- Nguyễn Lang. Việt Nam Phật Giáo Sử Luận. 3 tập. Paris: Lá Bối, 1985.
- Lê Mạnh Thát. Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam. NXB Tổng Hợp, 2000.
- Lê Mạnh Thát. Toàn Tập Trần Thái Tông.
- Thiền Uyển Tập Anh.
- Đại Việt Sử Ký Toàn Thư.
- Khóa Hư Lục.

VIII. VĂN KIỆN QUỐC TẾ VÀ TÀI LIỆU ĐƯƠNG ĐẠI

- United Nations General Assembly. Resolution 54/115. "International Recognition of the Day of Vesak." December 15, 1999.
- World Fellowship of Buddhists. Constitutions, Resolutions and Official Documents.
- UNESCO. Culture of Peace Programme Documents.
- United Nations Development Programme (UNDP). Human Development Reports.
- World Bank. World Development Reports.

SÁCH CÙNG TÁC GIẢ ĐÃ XUẤT BẢN

(Other Published Works by the Author)

- A Technique for Developing Englightened Consciousness – translation. (Pháp Tu Quan Âm – dịch)
- Madhyamakakārikā – Nāgārjuna – translation. (Trung Luận – dịch)
- Buddhism and Modern Psychology – translation. (Phật Giáo Và Tâm Lý Học Hiện Đại – dịch)
- Simple introductory meditation – Hirosachiya (Bước Vào Thiền Cảnh – dịch)
- An Introduction to Madhyamaka Philosophy – translation. (Đại Cương Triết Học Trung Quán – dịch)

- An Introduction to the Buddhist Canon: 139 Buddhist Scriptures – translation. (Đại Tạng Kinh Nhập Môn – dịch)
- Handbook for Mankind – translation. (Cẩm Nan Nhân Sinh – dịch)
- The Four Sublime States: Doctrine & Practice in Buddhism
- Twelve Gates - Nāgārjuna's Dvādaśadvāraśāstra – translation. (Thập Nhị Môn Luận – dịch)
- Buddhist Guiding The 21st Century – translation.
  (Phật Giáo Hướng Dẫn Thế Kỷ 21 – dịch)
- Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis – translation. (Phủ Định Thức & Biện Chứng Pháp Trung Quán – dịch)
- Zen in the Art of Archery Eugen Herrigel – translation. (Thiền Trong Nghệ Thuật Bắn Cung – dịch)
- Poetry: The Illusion of Dew Drops
  (Thơ: Giọt Sương Huyễn Hóa)
- Poetry: Flowers Bloom in the West
  (Thơ: Hoa Nở Trời Tây)
- A Brief History of Times - translation.
  (Lược Sử Thời Gian – dịch)

- The Way to Nibbana – Narada Maha Thera - translation (Con Đường Dẫn Tới Hạnh Phúc Đích Thực – dịch)
- The Four Sublime States (Tứ Vô Lượng Tâm)
- Beginning And Development of Buddhist Education in Vietnam (Doctoral Thesis)
- Dharma of Leadership: A Journey for Leaders from The Teaching of The Buddha.
- Taking Refuge in the Buddha, Dharma, Sangha and Receiving the Five Precepts.
- Buddhist Meditation Practice
- The Eightfold Path: The Path to True Bliss (Bát Chánh Đạo: Con Đường Dẫn Đến An Lạc Đích Thực)
- Buddhism and Science (Phật Giáo & Khoa Học)
- Buddhism and Psychoanalysis (Phật Giáo Và Phân Tâm Học)
- Buddhism and Society (Phật Giáo Và Xã Hội)
- The Key to Happiness: The Buddha Way
- Buddhism and Education (Phật Giáo Và Giáo Dục)

- The Sutra of Forty-Two Sections - translation and interpretation. (Kinh Tứ Thập Nhị Chương – Dịch & Giảng)
- The Sutra of the Eight Realizations of Great Beings - translation and interpretation (Kinh Bát Đại Nhân Giác – Dịch & Giảng)
- Buddhism and Nature (Phật Giáo Và Thiên Nhiên)
- A Brief History of Indian Buddhism (Lược Sử Phật Giáo Ấn Độ)
- A Brief History of Buddhism in Canada (Lược Sử Phật Giáo Tại Canada)
- An Overview of World Buddhist History – Volume 1 (Tổng Quan Lịch Sử Phật Giáo Thế Giới - Cuốn 1)
- An Overview of World Buddhist History – Volume 2 (Tổng Quan Lịch Sử Phật Giáo Thế Giới - Cuốn 2)
- An Overview of World Buddhist History – Volume 3 (Tổng Quan Lịch Sử Phật Giáo Thế Giới - Cuốn 3)
- Mindfulness Meditation (Thiền Chánh Niệm)
- Meditation on Four Foundations of Mindfulness (Thiền Tứ Niệm Xứ)

- The Handbook of Building the Best Nonprofit Organizations and Temple. (Cẩm Nang Thành Lập Tổ Chức Phi Lợi Nhuận và Tự Viện)
- Method of Reciting Buddha's name (Pháp Môn Niệm Phật)
- Mindfulness Meditation
- The Sutra of Complete Enlightenment - Translation and Explaination (Viên Giác Khái Luận)
- Flower Adornment (Avatamsaka) Sutra Treatise (Hoa Nghiêm Khái Luận)
- Four Noble Truths (Tứ Diệu Đế)
- Lotus Sutra Treatise (Pháp Hoa Khái Luận)
- A Practical Guide To Mindfulness Meditation
- A Journey Through Western Philosophy (Tổng Quan Triết Học Phương Tây)
- Phật Giáo Có Phải Là Một Tôn Giáo Không? (Is Buddhism a Religion?)
- Kinh Tứ Thập Nhị Chương – dịch (Translation of the Sutra of Forty-Two Chapters)
- Kinh Bát Đại Nhân Giác – dịch (Translation of the Sutra of the Eight Great Realizations)

- Kinh Viên Giác dịch (Translation of the Perfect Enlightenment Sutra)
- Kinh Kim Cương – dịch
  (Translation of the Diamond Sutra)
- Duy Thức Học Khái Luận
  (An Overview of Yogācāra [Consciousness-Only] Philosophy)
- Duy Thức Tam Thập Tụng – dịch
  (Translation of the Thirty Verses on Consciousness-Only)
- Bát Thức Quy Củ Tụng – dịch
  (Translation of the Verses on the Structure of the Eight Consciousnesses)
- Giới Luật Phật Giáo
  (Buddhist Precepts or Buddhist Vinaya)
- Phật Giáo Và Nữ Giới
  (Buddhism and Women)
- Thiền Từ Bi (Loving-Kindness Meditation)
- Lặng Lẽ Mà Sáng – Hành Trình Tổ Nguyên Thiều Và Dòng Thiền Lâm Tế Tại Việt Nam
  (Silent Radiance: Zen Master Nguyên Thiều and the Lâm Tế Lineage in Vietnam)
- Bát Thức Quy Củ Tụng Trực Giải – dịch

- Kim Cương Khái Luận
  (An Overview of the Diamond Sutra)
- Phổ Môn – Cánh Cửa Từ Bi và Trí Tuệ
- Bồ-Đề Tâm: Ngọn Lửa Chữa Lành Khổ Đau và Bảo Vệ Chánh Pháp
- A Beacon of Dhamma - 75 Years of the World Fellowship of Buddhists B.E. 2493-2568 (1950–2025)
- Trí Tuệ Phật Giáo Trước Khủng Hoảng Thế Kỷ XXI
- Phật Giáo và Chính Trị (Buddhism & Politics)